

جامعة النجاح الوطنية
كلية الدراسات العليا
قسم اللغة العربية

ألفاظ المتصوفة

(دراسة دلالية في أعمال ابن عربي النظرية والشعرية)

إعداد

حلمي عبد الله حسين عدوي

إشراف

الأستاذ الدكتور يحيى جبر

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في اللغة العربية
وآدابها بكلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية

الملخص

إن هذا البحث خاص بالألفاظ المستمدة من الأدب الصوفي القائم على الألفاظ والإشارات والتلميحات ، لهذا الموضوع ليس أدبا خالصا ، ولا لغة صرفة ، بل هو مزج بين اللغة والأدب . في ظل هذه الأمور نظمت ولسقت هذه الأطروحة ، فطرقت أولا وقبل كسل شيء إلى الجالب التاريخي من حيث أصل كلمة التصوف واختلاف الباحثين فيها ، إذ أقوى الآراء وأصوبها هو أن أصل الكلمة من الصوف . ثم تعرضت لوجهات النظر المختلفة في مصادر التصوف . ولما كان موضوع الأطروحة هو دراسة دلالية في أعمال ابن عربي الثرية والشعرية ، لذا اطلعت على حياة ابن عربي من حيث شخصيته وأخلاقه ومؤلفاته وأسلوبه ، لوجدته رجلا مميزا وعبقريا لذا في اللغة والأدب والأمور الغيبية والروحية وفهم النفس البشرية والتعامل معها ، والتي منها التراث الفكري الذي يتركز على علم الفقه ، وعلم الآداب ، وعلم الكلام والعلوم الطبيعية والتفسير والتأويل وعلم الحروف . ليس التصوف ظاهرة روحية على إطلاقه ، ولكنه ظاهرة شاملة مرتبطة بشتى الظواهر الأدبية أو الأخلاقية . أما العلم اللدني فهو : مصدر هام ورئيسي يرتشف الصوفية ألفاظهم منه ، إذ يعتبرونه علما إلهيا غيبيا خارج نطاق العقل والمحسوسات ، يقذفه الله في الخاصة من عباده . أما لغتهم فهي لغة مكثفة غنية بالإشارات والاصطلاحات ، وخاصة الرموز التي تستند إلى الجذور المنغرس في اللاوعي للفرد والجماعة ، أضف إلى ذلك أن الصوفية استعانوا بالاستعارة أو الحكاية أو القصة الرمزية ، وذلك لخشيهم من الفقهاء ورجال الدين .

ولقد خصصت فصلين كاملين لإظهار العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الصوفي ، إذ ضم الفصل الثاني الألفاظ المشتركة بين ابن عربي ومن سبقه من الصوفية ، حيث وازت بينهما ، وأظهرت التناقض الذي امتاز به ابن عربي من إعادة صياغة أو زيادة شرح أو فن في التعبير . ولقد أظهرت أن تبادل المواقع بين المعنى اللغوي والصوفي قائم بينهما . أما الفصل الأخير والذي يقع تحت عنوان ((الجديد عند ابن عربي)) فجعل الألفاظ التي اخترقا بعد البحث والتقيب ، هي ألفاظ لم يعرض لها أحد من قبل ، إذ طرحها ابن عربي للمدرسة والبحث ، فنقلها وحللها وأعطها معنى واضحا ومحددا .

وهكذا يكون ابن عربي قد عمل على تقعيد القواعد وتثبيت الركائز ، إذ ما زالت اصطلاحاته باقية إلى اليوم دون أن يطرأ عليها تغيير يذكر . وكذلك تعمد ابن عربي أن ينظم الشعر الغزلي الذي يبدو وكأنه غزل مادي ، بينما هو في واقع أمره يخاطب عالم الغيب والأرواح العلوية والحقائق الإلهية ، وقد استشهدت بعدد من الأبيات الشعرية وفسرت ما يعنيه ابن عربي .

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

لقد خضت غمار الصوف والصوفية ، وذلك لرغبة جامحة كانت تتناهي للوقوف على أسرار هذا الجانب من التدين ، وللمعرفة المزيد من مصادر المعرفة عندهم ، والإسهامات التي أضافوها في مجال اللغة والأدب ، فاطلعت على ما خلفوه لنا من إنتاج شعري ولثري ، بالإضافة إلى ما كتبه المهتمون بالصوف ، وقد واجهت في هذه المسيرة صعوبات وعقبات ، بسبب الثغرات التي تخللت كثيرا من الأبحاث التي خصصت في دراسة هذا الموضوع . وحاولت قدر المستطاع تجنب مثل هذه الثغرات ، والتمثلة بالأبحاث الجزئية التي تدور حول ذكر الاصطلاحات دون الربط بينها وبين المعنى اللغوي والتعليق عليها ، وبعد أن تبلورت صورة هذه الدراسة في ذهني ، لقد جعلتها في مقدمة ، وثلاثة فصول ، إذ تعرضت في الفصل الأول لمصادر التصوف لأهميتها في سير غور هذا الجانب ، والتعرف على آراء كثير من الباحثين ومحاولة التوفيق بينهم . كما وتعرضت للمعنى الدلالي لاصطلاحاتهم وخصصت جل الأطروحة لهذا الجانب لما له من أهمية في إراء الجانب الأدبي واللغوي .

أما الفصل الثاني ، فقد ربطت بين الألفاظ التي استخدمها ابن عربي وبين ألفاظ من سبقه من الصوفية ، مع إظهار الدور الذي لعبه ابن عربي في تذيب مثل هذه الاصطلاحات . إذ أحسن التصرف في إعادة الصياغة لبعضها ، وإلغاء البعض الآخر ، وإبقاء القليل منها على صورته الأصلية .

وأوردت لابن عربي الفصل الثالث كاملا ، لعرض ومناقشة الألفاظ الجديدة التي استخدمها ، إذ أظهرت التوجه الذي اختاره والقائم على التخيل ، والتوغل في التأويل بالإضافة إلى استخدامه الكنايات ، والتي أعد لها كتابا خاصا سماه ترجمان الأشواق . ولقد زودت هذه الأطروحة بعدد من الأبيات .

والتعت الترتيب الأبثني ، مرتكزا على الحرف الأول في هذا الترتيب ، دون النظر إلى سواه من الحروف ، وأعدت لها لهرا خاصا بها ، مع إرفاق حرف العين ليدل على أن هذا الاصطلاح خاص بابن عربي .

وبعد ، فأمل من الله عز وجل التوفيق في عملي هذا . كما وأشكر أستاذي الدكتور يحيى جبر الذي قدم لي النصيح والإرشاد والتوجيه الناقد والمفيد في كل مراحل البحث .

الفصل الأول

منهج الصوفية ولغتهم

أوضحت في هذا الفصل أن المهتم بتحليل منهج الصوفية ولغتهم، لا يستطيع له ذلك إلا بعد الإطلاع على أصل الصوف ومصادره ، والتطور التاريخي له . نتيجة التباين الواضح في السلوكيات المتبعة لأفرادها في كل فترة من فترات نموه وتطوره . ففي مراحل الأولى العُرب الصوف كثيراً من الزهد وأصبح القرآن والسنة الرائدتين للرئيسين للعباد والزهاد، يضاف إليهما أقوال المشهورين منهم وحكاياتهم . هذه هي السمة التي كانت غالبية على القرن الهجري الأول .

أما في القرون التالية لهذا القرن، فقد بدأ الصوف يأخذ طابعاً خاصاً ومميزاً، وبدأت تدخل فيه عملية التظيم والتهذيب ، وأخذ الصوف يسير تدريجياً ليصبح غطاءً خاصاً للحيلة ، ومنهجاً له مبادئه وأساليبه ، وطرائقه الخاصة به ، فانتشر في شتى بقاع العالم ، والبش منه كثير من الطرق الصوفية التي استمرت طويلاً ، ولا تزال قائمة تظهر في أماكن متعددة من العالم على الرغم من ضعفها الظاهر الناتج عن تمسك الناس بالماديات والابتعاد عن الروحانيات ، ولما كان لكل طائفة أسلوبها الخاص الذي تتبعه في التعامل والتفاهم بين أفرادها ، لذلك نشأت لهم لغة خاصة تقوم على التلميح تارة ، وعلى الرمز والإشارة تارة أخرى ، ونتيجة لذلك المائل لهذه الاصطلاحات التي تراكت على مر العصور قام كثير من رجالات الصوفية بجمعها وتفسيرها والتعليق عليها ، منهم السراج في كتابه اللمع ، والقشيري في رسالته التي سميت باسمه (الرسالة القشيرية) ، والمجوي في كتابه كشف المحجوب ، وابن عربي في كتابه اصطلاح الصوفية ، والقاشاني في كتابه اصطلاحات الصوفية ، وغيرهم . ولا ننسى المصادر التي اعتمد الصوفية عليها في صقل اصطلاحاتهم وتظيمها ، واختلاف الباحثين حولها سواء كانت هذه المصادر يونانية أو مسيحية أو غيرها .

وأوضحت ما قدمه الصوفية من أعمال ، في كثير من العلوم والآداب والأخلاق، والنفس والمعاملة والعقيدة والشريعة ، واستعرضت ما قام به ابن عربي في مجال الصوف ، من حسن التبويب والتهذيب ، وإضافة كل ما هو جديد ، فركزت على حياته ، وعرض صفاته وأخلاقه ومؤلفاته ، وأنهت هذا الفصل بمناقشة التطور الدلالي لألفاظ الصوفية .

التصوف

هو اتجاه ديني يمتد من أقصى العالم إلى أقصاه، منذ أقدم الأجيال، تأثر به أصحاب الديانات السماوية: اليهودية والنصرانية والإسلام، وظهرت بعض صورته في الأمم السابقة «لقد عرفه البابليون والرومان والهنود والصينيون والعرب والعجم وبعض الأمم الفطرية»^(١). والتصوف الإسلامي شعلة لا يخبو ضوءها، وستظل متقدة ما دام هناك روحانية الإسلام، وما دام هناك شعراؤه يهفون بأنشودة الحب الإلهي أبد الوجود. هو السر العلوي يشرق به الإله في قلوب عباده الصالحين أولئك الذين خلت قلوبهم من شوائب المادة، وتعالى نفوسهم عن كل محسوس، وابتعدوا عن كل ما يُضِلُّ المرء بهذا العالم الحيواني.

أصل كلمة التصوف

اختلف الباحثون في أصل كلمة التصوف، لعنتهم من قال بأنها مشتقة من اسم رجل عاش في الجاهلية، أو من كلمة يونانية قريبة في لفظها للصوفية، أو من اسم مكان في المدينة كان يلتقي فيه الزهاد. وتضيف لمر كيلاني: «منهم من قال: إنها مشتقة من (صوفه)»^(٢). ومنهم من يرى أنها اشتقت من كلمة «صوفيا»، أي الحكمة باليونانية. أو أن الكلمة من الصفاء، أو أنها من الصفة: «وهي مكان في المدينة كان يجتمع فيه الزهاد»^(٣). وأقرها إلى الصحة أن التصوف أخذ من الصوف. فهو عنوان الزهد والقناعة، وروي أنه لباس الأنبياء، ورسولنا محمد - صلى الله عليه وسلم - آثره على غيره من الثياب.

ويخرج أبو بكر محمد الكلابادي اشتقاق الاسم تخريجاً آخر مستنداً له على معنى التصوف، من وجهة نظر صوفية، ليرى «أن الصوفية سميت صوفية، لصفاء أسرارها ونقاء آثارها. وأما نسبتهم إلى الصفة والتصوف، فإنه عبر عن ظاهر أحوالهم أنهم قوم قد تركوا الدنيا، فخرجوا عن الأوطان، وهجروا الإخوان، وساحوا في البلاد، فقرأوا الأجساد، ولم يأخذوا من الدنيا إلا ما لا يجوز تركه من متر عورة، ومد جوع. وأهل الشام سموهم «جوعية» لأنهم ينالون من الطعام قدر ما يقيم الصلب للضرورة. ومن نسبتهم إلى الصفة والصف الأول، فإنه عبر عن أسرارهم وباطنهم وذلك أن من ترك الدنيا، وزهد لها وأعرض عنها صفى الله سره ونور قلبه»^(٤).

(١) فروج - عمر: التصوف في الإسلام - بيروت - دار الكتاب العربي - ط - ١٩٨١ - ص ٢٠.

(٢) صوفه: هو الفوت بن مر بن أد.

(٣) كيلاني - لمر - في التصوف الإسلامي - مفهومه وتطوره وأعلامه - بيروت - المكتبة المعاصرة - ط - ١٩٩٢ - ص: ٢ - ١٧١.

(٤) الكلابادي - أبو بكر - محمد - العرف لذهاب أهل الصوف - مصر - دار إحياء الكتب العربية - ١٩٦٠ - ص ٢١.

ويحاول لويس ماسينيون أن يحدد الفترة الزمنية التي ظهر فيها لفظ الصوفية والتصوفة ، فبعد أن يستعرض الألقاب التي أطلقت على الأتقياء والزهاد في زمن الرسول - ص - ، وتسميتهم بالصحابة والجيل الثاني بالتابعين ، يجعل قائلا: « ثم ظهرت الفرق الإسلامية، فادعى كل فريق أن لهم زهادا وعبادا، هناك افراد خواص أهل السنة المقبولون على العبادة باسم الصوفية والتصوفة واشتهر هذا الاسم قبل المائتين من الهجرة ، فهو اسم محدث بعد عهد الصحابة والتابعين » (١) . ويرى ابن خلدون أن الصوفية اسم مستحدث في الملة الإسلامية ، أطلق على جماعة أقيمت على العبادة بعد أن جنح الناس إلى الدنيا ومتاعها ، وكان ذلك في القرن الثاني للهجرة فيقول : « فلما نشأ الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده ، وجنح الناس لمخالطة الدنيا اختص المقبولون على العبادة باسم الصوفية والتصوفة » (٢) .

مصادر التصوف

عنى المستشرقون منذ أواسط القرن الماضي بدراسة التصوف الإسلامي ، وبيان التأثيرات الأجنبية التي أثلرت في نشأته وتطوره ، ومن شدد على التأثير الأجنبي جولدتسيهر ، إذ ربط بين التصوف الإسلامي ، وتعاليم الألفلاطونية الحديثة ، وما يندرج فيها من ملهب الفيض ووحدة الوجود . وخفف من حدة القول بهذا التأثير الأجنبي ليكلسون ، حيث مضى في بحوثه بعلمي من شأن الأثر الإسلامي في نشأة التصوف ، ويقلل من أهمية التأثيرات الأجنبية ، وانتهى إلى القول : « بأن جميع الأفكار التي وصفت بأنها دخيلة على المسلمين ووليدة ثقافة أجنبية غير إسلامية ، إنما هي وليدة الزهد والتصوف اللذين نشأ في الإسلام ، وكانا إسلاميين في الصميم » (٣) .

نظريات في مصادر التصوف

١ - نظرية رد الفعل الآري :-

عندما بعث الله الرسول محمدا - صلى الله عليه وسلم - برسالته الخالدة ، انشر الإسلام انتشارا عظيما ، إذ وصلت تعاليمه إلى مشارق الأرض ومغاربها ، ذلك لأن الدين الإسلامي دين سام جاء يفرض تعاليمه السامحة على كثير من الأمم التي من بينها الآريين من الفرس والهنود ، ولما كانت عقولهم غير مهياة لمثل هذه التعاليم ، فقد أدى ذلك لحدوث رد فعل في عقولهم ، فبرعت إلى نوع من التصوف في الاعتقاد والتفكير .

(١) ماسينيون - لويس - الإسلام والتصوف - مصر - دار الشعب - ط - ١٩٧٩ م - ص ٢٩ .

(٢) ابن خلدون - عبد الرحمن - مقدمة ابن خلدون - القاهرة - المكتبة التجارية - ط - بدون تاريخ ص ٢٥٤ .

(٣) ضيف - شوقي - تاريخ الأدب العربي ، العصر العباسي الثاني - مصر - دار المعارف - ط - بدون تاريخ - ص ١٠٧ .

« وأصحاب هذه النظرية يعتمدون في تقرير مذهبهم على أوجه الشبه بين (الفيداانا) الهندية والصوفية الإسلامية ، وبين تلمس الوجوه الكثيرة في المشابهة بين شعراء الفرس المتصوفة ، وبين إخوتهم في الجنس السامي »^(١) . واعتراضنا على هذه النظرية ، أن ظهور الصوفية في الإسلام سبق دخول الإسلام في الهند وفرنسا .

٢_العصر المسيحي

يدعي كثير من المستشرقين أن التصوف الإسلامي يرجع إلى أصل نصراني ، ويستدلون على ذلك بوجود الشبه الكثير بين حياة الزهاد والعباد والتساك من صوفية المسلمين ، وحياة الرهبان في ظواهر العبادة واللباس . ولا نكر بعض التأثير للقد « أحب العرب الرهبان وعظموهم وتأثروا بهم في الرياضة والعبادة ، ويرى « لون كريمر » أن التصوف إنما هو ثمرة لتلك النصرانية الجاهلية و«خولدنبيهر» يرى الفقر والفقراء الذين ظهوروا في الإسلام ، إنما هم فروع من النصرانية ، كما يقول «لولدكة» بأن لباس التصوف نصراني ، و«ليلكسون» بأن مصطلحات الصوفية نصرانية»^(٢) . ويستشهدون بشعر بعض الصوفية ، كقول الخلاج :

مُـبـحـانَ من أظْهَرُ ناسوتَهُ	سِرِّ مَنَّا لاهوتِهِ الثَّالِبِ .
ثُمَّ بَدَا لِنَلْقِيهِ ظَاهِرًا	فِي صُورَةِ الأَكْلِ وَالشَّارِبِ .
حَتَّى لَقَدْ عَايَنَهُ خَلْقُهُ	كَلْحَظَّةِ الحَاجِبِ بِالحَاجِبِ (٣) «بحر السبع» .

ومما غاب عن أنظار هؤلاء أن الإسلام اعترف بوجود الأديان السماوية جميعها ، وأن حب الله والشوق إليه ، هو جوهر كل الأديان ، وأن حياة الرسول - صلى الله عليه وسلم - وما كان يأخذ به نفسه من التقشف في اللبس والمأكل وما كان يداوم عليه من العكوف على العبادة وحب الأرامل والأيتام والفقراء والتهجد ، وما يفيض به هديه - صلى الله عليه وسلم - من الزهد والتقوى والصبر والرضى والشكر ، وما ورد في القرآن والأحاديث الشريفة من حيث التوبة والاستقامة والإخلاص والصدق ، وما أوتر من الصحابة «رضوان الله عليهم» في هذا الصدد لأكثر دليل ينهض في وجه هذا الرأي .

((١)) عباد - أحد توفيق - التصوف الإسلامي ، تاريخه ومدارسه وطبخته وآثره - القاهرة - مكتبة الأنجلو المصرية - ط ١٩٧٠ - ص ١٥ .

((٢)) كبلان ، المرجع السابق ، ص ٢١ .

((٣)) صيف ، تاريخ الأدب العربي ، العصر العباسي الثاني ، ص ٤٧٩ .

كما أن الصوفية يعتمدون في تقرير مذهبهم في الحب الإلهي على أصول ثابتة من القرآن والسنة ففي بحث للدكتور يحيى جبر ورد ما نصه : « ولستطيع رد جل اصطلاحات الصوفية إلى الفقه والتوحيد من علوم الديانة الإسلامية ، وأكثرها مستمد من القرآن الكريم والحديث الشريف فلو تأملنا في اصطلاحات البدايات ومقاماتها من عناصر ودعامات المنازل العشرة عند الهروي : اليقظة ، والتوبة ، والتخاسية ، والتفكير ، والإنبابة والتذكير والاعتصام ، والفرار والرياضة والسماع ، لوجدنا أنها مما ورد في القرآن الكريم بلفظه أو بفعله عدا الرياضة . ونظير ذلك في الأبواب : الحزن ، والخوف ، والخشوع ، والإشفاق والإخبات والزهد ، والورع ، والتبتل ، والرجاء ، والرغبة ، إذ : أن معظم هذه الألفاظ لرآية لمعانيه ، لولا أن القوم أضفوا عليها أبعادا اختصوا بها دون غيرهم » (١) .

ولا يغيب عن بالنا ما أورده شوقي ضيف حين فرق بين الزهد الإسلامي والزهد المسيحي إذ يقول : « إن الزهد الإسلامي يختلف عن الزهد المسيحي في جوهره ، إذ الزهد عند المسيحيين يقوم على أساس من فكرة الخطيئة ، والإسلام لا يقر هذه الفكرة ، ولا ما تؤدي إليه من تعذيب الجسد » (٢) .

٣ - يرجع التصوف إلى الأصول الإسلامية البحتة ، بل إلى القرآن والسنة ، وأحكامهم جميعا قائمة على أحكام الشريعة ، بل منهم من يعود بالتصوف إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - علمه الله بالوحي والإلهام ، فنزل جبريل عليه السلام أولا بالشريعة ، فلما تقررت نزل بالحقيقة ، فنحص بما بعضا دون بعض ، كما لرى عند الحديث عن التصوف لا تاريخه .

ويرى احمد عياد : « أقدم - الصوفية - ينظرون إلى القرآن الكريم بمنظارين : يأخذونه على ظاهره بما يقضي به أصول العلم ومنطق التفكير ، ويأخذونه على باطنه بطريق الدوق والكشف ، إذ لا سبيل للعلم الظاهر في هذا بقليل أو كثير . فلظاهر الآية أو الحديث مفهوم بحسب الناس ، ومدى التفاوت بينهم في الفهم ، فمن المفهوم ما جاءت له الآية والحديث ، ودلت عليه في عرف اللسان ، وثم إلهام آخر باطنه عند الآية أو الحديث لمن فتح الله عليه » (٣) .

٤ - العنصر اليوناني : يقول نيكلسون : « إن التصوف النيوزوني » (٤) « بتوع خاص أثر من آثار

٥٤٢٨٦٧

(١) د. جبر ، بحث نشر في مجلة معهد المخطوطات في القاهرة ، يوليو ، أيلول ١٩٩٧ ، ص ١

(٢) ضيف - شوقي - تاريخ الأدب الهري ، والعصر العباسي الأول - القاهرة - دار المعارف - ٨٤ - بدون تاريخ - ص ٨٦ .

(٣) عياد ، المرجع السابق ، ص ١٨ .

(٤) النيوزوني : الصوفيون الإلهيون المطلعون .

النظر اليوناني وإذا لم يكن في استطاعتنا فيما يتعلق بالظروف التاريخية ، أن نرد أصل التصوف إلى الهند أو الفرس، فلا مناص من الاعتراف بما في التصوف من امتزاج بالفكر اليوناني والدهن الشرقي، لا سيما الأفلاطونية الجديدة والنصرانية والنفوسية. أما الأثر المباشر للأفكار الهندية في التصوف، فلا سبيل إلى إنكار أنه كان قويا، غير أنه بالقياس إلى أثر اليونان والسريان كانت له قيمة ثانوية»^(١) .

ويعتقد بعض الباحثين أن كثيرا من الأفكار والمبادئ الصوفية الإسلامية قد استمدت من الفلسفة اليونانية والهندية، إذ ظهرت الاصطلاحات التي كانت ترتبط بما يسمى بتسامي أرسطو وليض أفلوطين ، ومن هؤلاء الباحثين ماسينيون ، إذ يرى «أن الفلسفة اليونانية تسربت إلى العالم الإسلامي، واطرد سلفاها من القرامطة وفي النتيجة كانت المصطلحات الميتافيزيقية في القرن الرابع الهجري تعنى بذلك الارتباط بينها وبين تسامي أرسطو ، وليض أفلوطين ، هذا ما أثار تأثيرا كبيرا على تطور التصوف»^(٢) . والرد على هذا يجيء من حيث : « أن الصوفية الإسلامية كانت سابقة العهد في نشوئها بدخول هذه التعاليم في الثقافة الإسلامية . فضلا عن أن التصوف الإسلامي لا يقوم إلا على منطوق الدين ومنطق العقل يؤيده ويثبته . والغزالي يقول : إن العقل لا يهتدي إلا بالشرع . وابن عربي يقول : إن طريق القوم لا تنال بالنظر الفكري، ولا بضرورات العقول . وإنما هو نور في القلوب، يحدث له بواسطة اتباع الكتاب والسنة، فيدرك الأمور يقينا لا ظنا وتخميناً»^(٣) . وعلى هذا لا يمكن أن تكون الفلسفة اليونانية أصلا ومصدرا للتصوف الإسلامي بحكم الاختلاف في الأساس .

٥ - ولما كان الخوف من الله والتوجه إليه في الملمات ظاهرة عامة يصف بها البشر ، فقد ظهرت وجهة نظر ترى « أن الصوفية في حد ذاتها نزعة أصيلة مشتركة في النفس الإسلامية لمن اليسر أن نجد بالمقارنة شيئا كثيرا بين جميع المتصوفة في الأفكار والأخيلة والمعتقدات في جميع الأزمنة ، وفي مختلف الأقطار، وبين مختلف الأجناس . وفي هذا ينفي القول بالأصل الأجنبي ما دامت الطبيعة البشرية واحدة . فليس من المحال أن يكون الأصل في نشأة الصوفية وجود هذه العروة الروحية في نفوس المسلمين ، مستمدا من روح الدين الإسلامي الخنيف»^(٤) .

((١)) كبلان ، في التصوف الإسلامي ملبهونه وتطوره وأعلامه ، ص ٢٣ .

((٢)) كبلان ، المرجع السابق ، ص ٢٣ .

((٣)) عباد ، المرجع السابق ، ص ١٦ .

((٤)) عباد ، المرجع السابق ، ص ١٨ .

علامة الصوف بالمعارف الأخرى

يعتبر الصوفية المعارف التي يحصلون عليها من العلوم غير الدنيوية معارف قاصرة عن الوصول إلى ما يصلون إليه باتباع المعرفة الدنيوية، والتي هي من عند الله عز وجل ، وقد ورد في العلم الكندي في القرآن الكريم ، إذ يقول الله تعالى في كتابه العزيز ، واصفاً الخضر : «وعلمناه من لدنا علماً»^١ . ولصحة الخضر والنبي موسى عليهما السلام معرفة لدينا ، حسب ما ورد في القرآن الكريم . ويضيف الصوفية أن الخضر لا يزال على قيد الحياة ، يعلمهم ويرشدهم ، ويطلعهم على العديد من الأمور الغيبية . وذكر السهروردي في السر المكتوم : « أن الخضر عليه السلام حدثنا بثلاثمائة حديث سمعته من النبي - صلى الله عليه وسلم - »^٢ . وبعض الفرق الباطنية من الشيعة يرون أن بعض الأئمة لا يموتون ، بل هم مستورون عن أعين الناس كالخضر . ويوضح ابن خلدون ذلك قائلاً : « ومنهم - يقصد الشيعة - من يقف عند واحد من الأئمة لا يتجاوزه إلى غيره ، فيقول : هو حي لم يموت ، إلا أنه غائب عن أعين الناس ويستشهدون لذلك بقصة الخضر ، قيل مثل ذلك في علي - رضي الله عنه - : أنه غائب في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه ، وقالوا مثله في ابن الحنفية ، وأله في جبل رضوى من أرض الحجاز »^٣ .

ويقسم الصوفية الناس إلى طبقات ثلاث بالنسبة لقدرة على تحصيل المعرفة : الطبقة الأولى : طبقة العامة ، ومعرفة متمحورة عند ظاهر الشرع ، وطبقة المتكلمين والفلاسفة يعتمدون على العقل وإمكاناته ، وأما الصوفية لمعرفتهم من عند الله عز وجل . لم يهولوا من أمر أي من الطبقتين ، فالأمر لا يعدو من أن يكون فضلاً من الله يعطيه لمن يشاء ، ويمنع عن من يشاء فلا وقوف للعوام عند الشرع يهون من أمرهم ، ولا وقوف الفلاسفة عند حدود العقل يدعو إلى الاستخفاف بهم . ولكنهم يرون أن الحدود لا يمكن أن يحيط بالملكي ، وانحد العديد من الصوفية الفلاسفة وعلماء الكلام . فالغزالي هاجم الفلاسفة ، فهو يقول : « لاني رأيهم أصنافاً ، ورأيت علومهم ألسماً لهم على كثرة مذاهبهم يصفون بالكفر والإلحاد وإن كان بين القدماء منهم والأقدمين ، وبين الأواخر منهم والأوائل ، تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه »^٤ .

١) سورة الكهف ، آية ٦٥

٢) الأتوسي - محمود بن هب الدين - تفسر روح المعاني ، جزء ٣ - بيروت - دار إحياء التراث العربي - ط - ٣ - ص ٣٢٣ .

٣) ابن خلدون ، المرجع السابق ، ص ١٠٨ .

٤) الغزالي - أبو حامد ابن محمد الطوسي - المقلد من الضلال - لدم له - جبل صليبا - بيروت - مكتبة دار الأندلس - ط ٨ - ١٩٧٣ م - ص ٩٥ .

كما درس علم الكلام ونز فيه العالمين به أنفسهم ، غير أنه لم يجده والياً بمقصده ، فقال : « ثم إنني ابتدأت بعلم الكلام وصنفته وعقلته ، وطالعت كتب المحققين منهم ، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف ، فصادفته علماً والياً بمقصده ، وغير وافٍ بمقصدي »* « ١ » .

وقد تابع العطار حمله على الفلاسفة ، ذلك لأن الفلاسفة تصل بالعقل ، والعطار ينفر من العقل ويجعله قاصراً أمام إدراك الأسرار الإلهية ، لذا فإنه يجعل الفلسفة هي الأخرى قاصرة أمام علم الروحانيات ، بل إنه يفضل الكفر على الفلسفة ، لقد قال في آخر منظمته منطلق الطير ما ترجمته : كيف تعرف عالم الروحانيين من بين حكماء اليونانيين ؟

ولن تكون رجلاً في حكمة الدين إن لم تقارق هذه الحكمة .
وكل من يحمل هذا الإسلام - أي فيلسوف - في طريق العشق .
فلن يكون خبيراً في مجال الدين بالعشق »* « ٢ » .

أثر التصوف في تاريخ الحضارة الإسلامية

إن التصوف الإسلامي مزيج من الدين ، والنظرة القائمة على الميتافيزيقيا والأخلاق والفن . هو المعرفة التي تكشف عن أسرار النفس الإنسانية لا عن طريق الفلسفة المجردة ، ولكن عن طريق نوع جديد من الإدراك ، فوق الإدراك العقلي الكلي في الإنسان ، كشفت عنه بعض المدارس الصوفية ، المتمثلة في مدرسة المعرفة والكشف التي يترجمها الإمام الغزالي .
وبدأت السيكولوجية الحديثة تسلم بوجود هذا الإدراك ، المتمركز في الجانب السامي في النفس لفيه حب ورغبة وخوف ورهبة ، ودلال وصد ، وهجر ووصال ، وآمال وآلام وحنين وشوق ، وطهر وعفة ، فيه على الجملة تصوير لتواضع النفس ، ومطمحها العالمي نحو التسامح والكمال .
هو الفن يتلمس الجمال والحب في تقديس المثل الأعلى ، والجمال الفني عند الصوفي يتجمع في شيء واحد ، في الحق ، في الله ، في المثل الأعلى المره عن كل نقص ، المتصف بكل كمال .
لقد استطاع التصوف أن يوفق بين الدين والعلم ، وأن يجمع بين الوحي والعقل ، بل دمج العلم في الدين ، وربط الإيمان والعقل والحياة . وللتصوف الإسلامي أثر في علوم الشريعة لالغاية التي يسعى للوصول إليها ، هي تهذيب النفس ، والتسامي بها إلى أقصى ما تصبو إليه النفس من الرقي والكمال .

« ١ » الغزالي ، الملقب من العلال ، ص ٩١ .

« ٢ » العطار قريد الدين - منطلق الطير ، دراسة وترجمة د . بدیع محمد جمعة - بيروت - دار الأندلس - ط - ١٩٩٦ .

ولذا عمل الصوف على تحويل علوم الفقه من علوم تطبيقية قانونية ، إلى علوم أخلاقية قهيدية بالمعنى الصحيح . ويرى الصوفية أن لكلام الله ظاهراً وباطناً ، وكذلك الحديث . لهذا فسهم لا يتكرون التفسير الظاهري لما له من منافع تعود على الناس بالخير في حياقم ، أما الباطن فهو المعارف الإلهية ، والعلوم التي تريد الإنسان معرفة بالله ، وبدات الله ، وبأحوال الآخرة ، وبالوجود الأزلي الأبدي . والعبد إذا دخل طريق القوم وتبحر فيها ، أعطاه الله هناك قوة الاستبطان نظير الأحكام الظاهرة على حد سواء « ١ » . ولشدة تعلقهم بالخالق ، تكشف لهم عظمة هذا الكون ، واستطاعوا بصفاء ذهنهم ولقاء روحهم التغلغل والنفاذ في أدق مكونات هذا الكون وتوصلوا بفطرتهم - الخارجة عن نطاق العقل والمنطق - إلى مفهوم الذرة وما تحويه ، إذ وجدوا فيها شمساً وأللاًكاً حولها .

ولريد الدين العطار الصوفي الغيب الفاني قد سبقهم بأكثر من سبعمائة سنة في هذا الكشف ، إذ يقول في كتابه منطق الطير : « ليس في العالم صغير وكبير ، فالذرة فيها الشمس والقطرة فيها البحر ، وإن شققت ذرة وجدت فيها عالماً ، وكل ذرات العالم في عمل لا تعطيل فيه . إذا للقت أي ذرة وجدت في قلبها شمساً » « ٢ » . فهل وصل العلم المادي أبعد مما وصل إليه لريد الدين العطار بروحه وإهامه وقلبه ؟

التصوف والأخلاق

لقد كان الصوفية أصحاب مبدأ في الأخلاق متناه في السمو والرفعة ، لم يضعوا أسس الأخلاق لغيرهم ، وإنما وضعوها لأنفسهم ، ولم تقم أخلاقتهم على المنفعة الشخصية المادية ، وإنما على المثل الإنسانية العليا ، وهي - الأخلاق - ليس في نفسها غاية ، وإنما هي واسطة لرضاء الخالق . فالصوفي يتقبل النصح والإرشاد بقلب مؤمن خاشع ، يقضي عمره واعظاً ومتعظاً ينطق بالحكمة لأنها ليراس حياته ، متذوق للأمثال لشغالية روحه ، أخلاقه لا تصنع فيها ولا تخلق فهي الرابطة القوية التي تربطه بخالقه ، يبعد عن الأخلاق السيئة من سخرية وكذب ونفاق ورياء « وهو إن تفلسف في الأخلاق لئالما لصلاته مع الخالق وإرضائه ، لا من أجل صلته مع البشر ومنافعه المادية التي ستاله منهم ... احترس الصوفية من آفات اللسان ، لأن الخطر فيها يستتبع الصوفية أن يتكلم المرء فيما لا يعنيه ، ويغضون الإفراط في المزاج لأنه يورث الضحك ، وكثرة الضحك تميم القلب وتورث الضغينة ، وتسقط الوقار والهيبة ، وقيل : إن الحسن البصري

((١)) عتاد ، التصوف الإسلامي ، ص ٣٠٧ - ٣٠٨ بصرف .

((٢)) سرور - طه عبد الباقى - من أعلام التصوف الإسلامي - مصر - مكتبة نهضة مصر - ط - بدون تاريخ - ص ١٢٨ .

أقام ثلاثين سنة لم يضحك ... ، وهناك السخرية ، إذ يقول الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم »* «١» . ولقد مار عليها الصوفية وطبقوها بدقة ونظام في حياتهم . أما الكذب فإنه عندهم ألبح من الزنا ... وهذا أساس حياة الصوفي الأخلاقية فهو يشدد كثيراً عليه « (٢) » .

التصوف والأدب

إذا أردنا الخوض في الأدب الصوفي ، سنجد أنفسنا أمام متحف جميل يموج بمختلف الروائع « فهو في حقيقته فن من فنون الأدب كالوصف والغزل والمدح والرثاء ، ومجراه الشعر في الأكثر والنثر في الأقل ، وهو في صورته هذه فن وجداني خالص ، حتى في الفصول التي تبحث في التصوف كطريقة تعبدية »* « (٣) » . فالصوفي قبل كل شيء فنان موهوب . لقد خير أسرار النفس الإنسانية وعرف غباياها، وامترجت روحه بآيات الكون الثلاثة : الخير ، والحق ، والجمال فجاء أدبه معبراً عنها كلها .

وللصوفية أدب رقيق لياض ، صيغ بأسلوب استخدمت فيه ألفاظ صوفية خاصة ، وربما تساءل هل لمثل هذه الألفاظ في الأدب من نصيب ؟ ليجيب زكي مبارك قائلاً : « لا مفر من الاعتراف بأن الصوفية كان لهم وجود أدبي ملحوظ ، وكيف لا يكون الأمر كذلك ، وقد عرفت عنهم ألفاظ وتعابير دونها المؤلفون ، وتلك الألفاظ والتعابير هي ثروة لغوية يقام لها وزن ، حين تدرس المصطلحات ، وقد يقال : إن لكل قوم ألفاظاً وتعابير حتى التجارين والحدادين ، ولا يكون ذلك عنواناً على سلطتهم الأدبية، ولجيب بأن ألفاظ الصوفية جرت في الأغلب حول معان وجدالية وروحية ولفسية واجتماعية، فهي ألصق بالحياة الأدبية »* « (٤) » . أما أغراضهم الشعرية فكانت متنوعة رغم أنها خلقت من النسب والوصف والحماسة أو أقلت منها . ولجبهم الشديد بالرسول - صلى الله عليه وسلم - ، ولاعتقادهم بأنه النور الذي يستمد الكون وجوده منه ابتدعوا فناً أدبياً جديداً سموه المدائح النبوية ، صار لنا أدبياً صرفاً تقيد به ضروب الزخرف باسم البديعات، وأثر ذلك كله في نشر الثقافة الأدبية .

وهذا الفن مما جداً، وحسن عند أهل الأندلس ذوي الإحساس الجارف والتصوير الطبيعي الصادق، وزاد في حسنه أن كان بهم شوق حبيس وحنين مكتوم إلى الحجاز ومزار الرسول .

(١) سورة الحجرات ، آية ١١ .

(٢) كيلاني ، المرجع السابق ، ص ٧١ - ٧٢ .

(٣) لروخ ، المرجع السابق ، ص ٩٥ .

(٤) مبارك - زكي - التصوف الإسلامي في الأدب - ج ١ - مصر - مطبعة الرسالة - ط ١ - ١٩٣٨ م - ص ٧١ .

الحب الإلهي

الحب عند الصوفية ليس حبا عاديا ، ولكنه حب روحي ، إذ يقوم على العلاقة التي تربط الإله بالمخلوق ، فيفقد العبد إحساسه بكل الوجود ، ويفنى بالواحد الموجود وعند العودة للبقاء يختار في وصف ما حدث لفقدته الزمان والمكان ، ليصبح تائها لا يجمعه عين ولا أذن ، ويهيم حبا بمقام الجمال ، ولا يصل إلى ذلك المقام إلا صاحب حال . وسئلت رابعة العدوية، عن المحبة فقالت : « ليس للمحب وحببيه بين ، وإنما هو نطق عن شوق ، ووصل عن ذوق ، لمن ذاق عرف، ومن وصف لما اتصف، وكيف تصف شيئا أنت في حضرة غائب ؟ وبوجوده دائم وبشهوده دائم، و بصحوتك منه مكران، وبسرورك له ولهان، فالهية تخرس اللسان عند الإخبار، والحيرة توقف الجنان عن الإظهار ، والغيرة، تعقل العقول عن الإقرار»^(١) .

ومن مفاخر التصوف الإسلامي أنه وحده بين المناهج الروحية العالمية ، يتخذ الحب الإلهي كتابا للمعرفة ، ومعراجا للإلهام ، وسبيلا للأخلاق ، ونجاة للتسامي ، وأساسا لغتهم الكون وتفسيره . يقول محيي الدين بن عربي في ترجمان الأشواق : « ما لم دين أعلى من دين قام على المحبة والشوق ، لمن أدين له به وأمر به على غيب ، وهذا مخصوص بالمحمدين فإن رسولنا - صلى الله عليه وسلم - له بين سائر الأنبياء مقام المحبة بكاملها ، مع أنه صفي ونجي وخليل وغير ذلك من معاني مقامات الأنبياء ، وزاد عليهم أن الله اتخذهم محبوبا ، وورثته على منهجه »^(٢) . وقد رأى الصوفية أن يجردوا الحب من الصفة النفعية ، فيجعلوه خالصا لذات الله بغض النظر عن رجاء الثواب والخوف من العقاب ، وهذا السمو الروحي عاد على الأدب بالنفع العظيم .

وأشهر من عرفوا بالحب رابعة العدوية ، وهي تقول :

أُحِبُّكَ حُبِّينِ حُبِّ الْهَوَى	وَحُبًّا لِأَنَّكَ أَهْلٌ لِلدَّكَا
فَأَمَّا الَّذِي هُوَ حُبُّ الْهَوَى	لَشَغْلِي بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَ .
وَأَمَّا الَّذِي أَنْتَ أَهْلٌ لَهُ	فَكَشْفُكَ لِلْحُبِّ حَتَّى أَرَكَ ^(٣) « «المغارب» .

وتلخيصا لما سبق يقول الدكتور محمد كمال جعفر : « لعل أهم ظاهرة عالجها الأدب الصوفي هي ظاهرة الحب ، حيث تناولها بالتحليل والتفسير والتحليل، واسعار في رسم صورها كل ما أمكنه من ألفاظ ورموز وأمثلة وكنائيات إلى الدرجة التي تجاوزت حدود الغزل العذري المأثور

(١) سرور - طه عبد الباقى - رابعة العدوية والحياة الروحية في الإسلام - القاهرة - دار الفكر العربي - ط - بدون تاريخ - ص ١١٧ .

(٢) ابن عربي - محيي الدين - ترجمان الأشواق - بيروت - دار صادر - ط - بدون تاريخ - ص ٤٠ .

(٣) هجرت - أحمد - بحار الحب عند الصوفية - القاهرة - المطبع الإسلامي للطباعة - ط ١ - ١٩٧٩ - ص ١٢١ .

الرمز في الأدب الصوفي

لغة الصوفية واصطلاحاتهم لا يعرفها إلا هم ، لصلتها المباشرة بالدوق ، فهي متنوعة المشارب ، ومعددة المصادر . يقول الدكتور يحيى جبر : « يقف المطالع في ألفاظ التصوف واصطلاحاتهم على أنها مستمدة من عدة مصادر، ثم صرفت لدلالات خاصة بهم ، ويصعب فهمها فهماً دقيقاً من قبل غيرهم ، وذلك لأنها تعتمد التجربة والمعرفة الدوقية ، وهما أمران لا يسيل إلى تأطيرهما وفقاً لمعايير ومقاييس علمية منطقية » (٢) . لقد اتخذ الصوفية رموزاً لأحوالهم ومقاماتهم بأدب رمزي غريب يمتاز بروحانيته وصفاته وغموضه، ومن أجل هذا تعذر على عموم الناس فهم شعر الصوفية .

والصوفي في حركاته، وأفعاله وأقواله، يكون الرمز معلمه ودليله ، فما العلم عنده إلا رمز لفكرة واحدة هي الله ، وروعة الأدب وسحره كامن في رمزه ، لذة روحية نحسها ولا للمساها . إله أدب فريد في نوعه ليس له حدود أو مقاييس، أدب يرلرف في ملكوت اللانهاية ، فيعجز عن فهمه العقل ، وتفصح عن سره البصيرة . يقول زكي مبارك : « والصوفية في جميع العصور كانت لهم رموز وإشارات ، ولو دون المؤلفون كل ما اصطلاح عليه الصوفية لكان من ذلك شيء كثير والذي يتأمل ألفاظهم يراها تدل على لباة وذكاء . فالأفاهيم المعاشية والاجتماعية وضعت في الأصل لستر معانيهم عن عامة الناس » (٣) . ومن المؤسف حقا أن تغمض العيون عن هذا الأدب الشامخ ، ليفقد مكانه من الأدب العربي ، وبذلك حيل بين قضتا وبين أبلى ما صنعت الأعلام الإسلامية ، لفقدا بذلك الذخيرة الحية التي تخوض بمادقا معركة الحياة .

إن الفنون والآداب ، والمثاليات والأخلاق ، تقعد هذا الإبداع الفني الرفيع ، الذي يقبع بين صفحات الكتب بعيداً عن المناهج الدراسية في المعاهد والجامعات ، وبعيداً عن رسالات الدارسين في علوم النفس والتربية . يقول الدكتور زكي مبارك : « إي والله كان للصوفية أدب هو أعلى وأشرف من أدب البحري والمتبي وأبي العلاء ، ولكن طالت بالناس طائفة من الجهل فترهوا أن لا صلة بين الأدب والدين ، وراحوا يقفون فيما يتخيرون عند الكتاب والشعراء الذين ألفوا الروح المدنية ، واتخذوا خذاءهم من الكؤوس المترعة والوجوه الصباح » (٤) .

(١) جملر - محمد كمال - وحله بين العقل والوجدان - بيروت - دار الهلال - ط - بدون تاريخ - ص ١٤٤ .

(٢) جبر ، بحث نشر في مجلة معهد المخطوطات في القاهرة ، ١٩٩٧ م ، ص ١٠١ .

(٣) مبارك ، المرجع السابق ، ج ١ ، ص : ٧٨ .

(٤) سرور ، من أعلام الصوف الإسلامي ، ص ٤٥ .

مصادر ألفاظ الصوف وتطور دلالاتها

لمحاول في هذا الفصل العوص في عالم الصوف ، لذكر : أ - مصادر ألفاظه ، ب - وتطور دلالاتها . إلا أن الكتابة في هذا الموضوع ، يحتاج لدراسة واسعة ، وقدرة ومهارة على العموم في بحاره ، لإخراج درره وكنوزه ، والظفر بجباياه ومكوناته ، بل يحتاج لجناحي صقر للتخليق في آفائه ، لا لتناص خلفايا رموزه وإشاراته . فلا أحد ينكر أن جل الألفاظ الصوفية تكاد تكون مستمدة من المعجم اللغوي ، غير أنها تجاوزت معانيها المعجمية لتستخدم لغير دلالاتها الأصلية ، لعلاقات غير مجازية في الأغلب .

لهي لغة غير شائعة ، مثيرة للدهشة ، ليست المصطلحات وحدها جديدة ، بل إن الكلمات المألوفة تأخذ دلالات جديدة . فالكلمة التي يتداولها الناس يبعث فيها الصوفي روحاً واتجاهاً لم يكونا فيها لبدأً ، ويحملها مهمة تفل ما لا ينقل بالكلام الآخر والتعبير عن ما لا يعبر عنه ولم تقتصر جهودهم على الكلمة بل تعدت ذلك إلى الحروف ، فأعطوا لبعضها قدرات وصدى ، وحمّلوا لبعضها الآخر دلالات وإشارات ، بل اعتبروها أمة من الأمم . لابن عربي يقول : « الحروف أمة من الأمم ، مخاطبون ومكثفون ، ولهم رسل من جنسهم ، ولهم أسماء من حيث هم ، لا يعرف هذا إلا أهل الكشف من طريقنا ، وعالم الحروف ألصح العسولم لساناً وأوضحه بياناً » (١) . وكذلك رأوا في الموسيقى وسيلة تعبير عن عالمهم ، ونقمة لخلق أحوالهم ، وسراً من أسرار المعرفة والدوق ، وباباً يلجون منه إلى دنيا المطلق بل استعملوها لوظيفة إخراج ما في النفس من مكبوتات ، للتطهير وللصريف الانفعالي والصراعي .

« التراث الفكري »

يرتبط الصوف ارتباطاً وثيقاً بالتراث الفكري ، فمن الصعوبة لهمه بعيداً عن علم الفقه ، وعلم الآداب ، وعلم الكلام ، والعلوم الطبيعية ، والتفسير والتأويل ، وعلم الحروف ، فالصوف في مراحلها الباطنة - لا يفهم دون ربطه بالفلسفة ، فهو ظاهرة ليست روحية صرفة بل ظاهرة شاملة مرتبطة بشقى الظواهر الأدبية أو الأخلاقية . وهناك من يرى أن الصوف ابن شرعي للدين الإسلامي . ويستشهدون على ذلك ، بذكر العديد من الآيات والأحاديث ، والتي تحت على الزهد والانقطاع ، والخوف من النار ، والاهتمام بالروح ، وبالعبادة المتعمقة المؤمنة المخلصة اللامكغية بالشرعي لمن ذلك ألكار عرفانية مثل « فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا

(١) ابن عربي - محيي الدين - الفوحات المكبة ، قدم له محمود مطرجمي - ج ١ - بيروت - دار الفكر - ط - ١٩٩٤ م

تكفرون»^١ . وقوله تعالى « الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاج كالمصباح كوكب دري ، يولد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء»^٢ . وفي القرآن الكريم دعوة للاهتمام بالروح . إذ يقول الله تعالى : « واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول بالغدو والإيصال »^٣ . ومن الأحاديث التي يستشهدون بها قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - فيما يرويه عن ربه لا يزال العبد يقرب إلي بالتوالم حتى أحبه ، فإذا أحبته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ولسانه الذي ينطق به ، ويده التي يبطش بها .

لالدكتور يحيى جبر يؤيد هذه الفكرة ، فيقول : « . . . ومن هنا كانت اصطلاحاتهم مستمدة من معجم النفس وأكثر ذلك من القرآن الكريم ، كتاب النفس ودليلها الذي وضعه صانعها عز وجل وهو أدري بما »^٤ . ويضيف د . جبر مصدرا آخر من مصادر ألفاظهم يقوم على الجانب غير المرئي لمعنى اللفظ ، والقائم على التأويل ، فيقول : « وقد ذهب القوم بعيدا في التحليل ، وعمقوا فوصلوا آفاقا لم يصل إليها سواهم ، فعرفوا من الخفايا ما لم يعرفه غيرهم وبالتالي ، فإنهم وإن استعملوا ألفاظنا إلا أنهم يخلقون بمعانيها في أجواء أرحب من أجواء معانيها ، وأكثر إشراقا ، فلا عجب إن نحن نحنا حول معانيهم دون أن ندركها مثل ما يدركونها هم »^٥ . وهناك مصطلحات صوفية كثيرة أخذت عن الإسماعيلية كالقول : بالأكوار ، والستر والولاية والأبدال وغيرها ، ويظهر ذلك جليا في ألفاظ ابن عربي .

العلم اللدني

كثير من الألفاظ استمدتها الصوفية مما يسمى بالعلم اللدني : وهو علم إلهي غيبي خارج عن نطاق العقل والحسوسات ، يقضه الله في قلوب الخاصة من عباده ، أولئك الذين تركوا ملاذ الحياة ومتعها ، وتركوا لأرواحهم حرية التنقل والاتصال بعالم الملكوت ، الذي يكمن فيه علم الغيب والحضرة . وعندما يصبحون مهيبين

(١) سورة البقرة ، آية ١٥٢ .

(٢) سورة النور ، آية ٣٥ .

(٣) سورة الأعراف ، ٢٠٥ .

(٤) جبر ، بحث نشر في معهد المخطوطات في القاهرة - ١٩٩٧ م ص ٢٠٢

(٥) جبر ، المرجع السابق ص ٢٠٢

لتقبله ، إذ يستوعبه العبد عن طريق الخدس والكشف والإلهام ، ذلك لأنه لا يقوم على التجربة والمنطق والبرهان فهو خارج المناهج الموضوعية والعلم المحسوس . ويتمثل الصولية بالقصة التي وردت في القرآن ، إذ يقصه علينا الله تعالى ما حدث بين موسى عليه السلام والخضر الذي أوتي العلم اللدني ، إذن ، فالعلم الصوفي ، علم الخضر : « علم لدني أي من لدن الله : من أعلى ، هو كشف وإلهام ، دون تعلم سابق أو غيره ، أو منهج ، وهذا ما جعل الصوفيين ، لا يعلمون . كانوا أميين ، في بعض الأحيان ، ويودون قيادة النفوس»* (١) .

بعض الحركات الجاهلية والمفاهيم السحيق والأسطورية .

هناك كثير من الاصطلاحات الصولية تبعت من حركات جاهلية وقبل إسلامية موازية للتصوف منها الأحناف الذين قالوا : « بضرورة الخلوة والسياسة »* (٢) . بل كانوا يقومون بكثير من « السلوكيات التي يلتزم بها الصوفيون ، لقد عرفوا الصيام والسجود ... »* (٣) . وأيضاً فإن ظاهرة تمجيد الصوفي للشعر وتأثره الشديد عند سماع بعض منه ، وتواجده وطربه كما يدلعه لتعريف ثيابه ، ترد إلى النظرة السحيق التي كان يوليها الجاهليون للشعر والشعراء ، إذ كانوا يعتقدون أن لكل شاعر قريناً من الجن يعلمه الشعر . بل يعتقدون بأن الشعر إلهام من الله وسمة من سمات المتفوقين ، ويبدو أن هناك صلة بين الشعر والشعور والشعر يوضحها زعمور ، فيقول : « وهناك علاقة أسطورية بين الشعر والشعور والشعر الذي على الرأس ، والذي هو موطن الأرواح أو هو الروح أحياناً . لهذا فقد كان الشاعر ، صاحب الشعور والشعر يعتبر روحاً أو قريباً من الأرواح التي تلهم ، وتساعد الإنسان ، وتمنحه القدرات الخارقة على القول والإبداع »* (٤) .

أما الألفاظ الصولية وصلتها بالأسطورة ، فيظهر واضحاً في بعض الألفاظ كالفول والجن والمخاتف ، والرائي ، وعامر الوادي .

(١) زعمور - علي - المعلقة الصولية ونسابة التصوف - بيروت - دار الطباعة للطباعة والنشر - ط - ١٩٧٩ ص ٢٢٢ .

(٢) زعمور ، المعلقة الصولية ونسابة التصوف ، ص ٢٢٣ .

(٣) الشهرستاني - محمد بن عبد الكرم - الملل واغل - ج ٣ - مصر - مكتبة الأنجلو المصرية - ط - ١٩٥٦ - ص ٣٣٤ .

(٤) زعمور - الكرامة الصولية والأسطورة والحلم - بيروت - دار الظلمة للطباعة والنشر - ط - ١٩٧٩ م ، ص ٦٠ .

« فالقول في التصوف رمز للشر والهلاك والبلع ، كما كان في الأسطورة العربية ، والهاتف في الأساطير العربية يقدم المساعدة للبطل، والرائي ينصحه ويصاحبه ، والآتي يأتيه، ويختلف عن القرنين ، وعابر الوادي يرد للراعي غنمه، وهذه الطوائف عادت لكونها ضرورية للحياة» « ١ » .

الكيمياء

لقد بذل كثير من الكيميائيين العرب الجهد الكبير من أجل تحويل المعدن الخسيس إلى ذهب . وهي فكرة كانت تراودهم ، وآمن بها كثير منهم ، فابن خلدون يقول في المقدمة « والذي يجب أن يعتقد في أمر الكيمياء ، وهو الحق الذي يعضده الواقع ، أنها من جنس آثار النفوس الروحانية وتصرفها في عالم الطبيعة إما من نوع الكرامة إن كانت النفوس خيرة أو من نوع السحر إن كانت النفوس شريرة »* « ٢ » . وتعدي خيالهم العلمي الخفائي وطفقوا يبحثون عن حجر الإكسير الذي له القدرة الخارقة على كل مادة ، واعتبر امتلاكه سرّاً ، لهذه الحالة التي «يلفها الكيميائي ، وتصبح عندها قدرته مطلقة ، فيتوجب عليه من كتمان السر» « ٣ » .

والصوفي أعجب بالفكر الكيميائي ومحاوّلته للحصول على السر ، وسارا بدرين متوازنين تمكن الصوفي من خلالها امتلاك ما يوازي الإكسير أو حجر الفلاسفة ، وهو السر الأعظم ، والذي بواسطته يتحول الإنسان العادي إلى أشرف وأسمى وأنبئ مخلوق أوجده الله .

الوجدان

يسعى الصوفي جاهداً للتخلص من قيود المحسوسات التي تحد من الطلاقة وتضعف من أوهامه وخياله والسبيل الفاعل والناجح في ذلك هو الوجدان والخلس « أما دور العقل هنا فتخفيف وأحياناً شبه معدوم : الطفيان للوجدان للخيال ، للقطاع الحدسي (التصويري) في الذات ، وليس هو للفكر المفهومي ، أي القائم على المفاهيم الذهنية ، للوجدان أقوى هنا من الإحساس ظهوراً وسلطة وتكراراً ، لا مجال للذهنية المفهومة أو للعقلية المنطقية ، ولا مسكان للوعي الحاد ، ولا للذات المفكرة بإرادة حرة ومسؤولية» « ٤ » .

الرؤية والغيب والأحلام ورموزها

الرؤية والغيب مصدران من المصادر الصوفية للمعرفة ، يعتمدون عليهما اعتماداً كبيراً ، فلا

(١) زبور ، الكرامة الصوفية والأسطورة ، ص ٦ .

(٢) ابن خلدون ، المرجع السابق ، ص ٢٩٥ .

(٣) زبور ، الكرامة الصوفية والأسطورة ، ص ٦٧ .

(٤) زبور ، الكرامة الصوفية والأسطورة ، ص ٢٠ .

يتصرفون أو يقدمون على عمل ما إلا إذا بُلغوا والتبليغ يكون برؤية يرونها ، أو بخطاب أحد الأولياء ، أو نبي من الأنبياء يأمرهم فيها بتفيد ما يطلب منهم ، فالصوفي « يعمل رؤياه لبوغي الوحي ومحاوره الله أو النبي ، فالرؤيا طريقة معرفة ، وواسطة اتصال بالغيب ، وفرصة لاستقبال العالم من الكائن الأسمى . بالكشف يرى الصوفي الملائكة وأرواح الأنبياء ، فيخاطب هؤلاء ويشاهدهم ، ويقتبس فوائد ويسمع أصواتهم ، . . . ، وقد يخاطب الله ويجري حواراً معه » (١) . ومن مصادر المعرفة أيضاً : الأحلام ، ورموزها ، لقد نبى الصوفيون شق أقال ابن سيرين في تفسير الأحلام ، فالغزالي يهتم بالرموز التي عليها يرى ضرورة إقامة تأويل القرآن والحديث والرؤى ، فالرمز صلة الوصل بين عالمي الغيب والشهادة والحكم القادر على الموازنة بينهما ، وطريقة معرفة العالم الأربع ، إذ يقول : « إن الكلمة تحجبها رموز وإشارات إلى معنى خفي يدركها من يدرك الموازنة والمناسبة بين عالم الملك وعالم الشهادة ، وبين عالم الغيب والملكوت إذ ما من شيء في عالم الملك والشهادة إلا وهو مثال لأمر روحاني من عالم الملكوت كأنه هو في روحه ومعناه ، وليس هو في صورته وقالبه » (٢) . وتوجد الرموز ، كما بدأ ، بين عالمي الملك والملكوت ، فيها وحدها تتخطى ثنائيتها «وعالم الشهادة مناصب وموازن لعالم الغيب » (٣) . وهكذا يقوم التفسير في نظر الغزالي ، على وجود تلك الموازنة ، والتي من يعرفها يطلع على تأويل المشاهدات في القرآن والسنة . ويشرح الغزالي بناء على تلك النظرية عدة رموز خاصة بالتصوف مثل : الكبريت الأحمر ، المسك ، الأذفر ، العود ، . . . ويدعو لإتباع منهجه قائلاً واستبطن الباطني من نفسك ، وحل الرموز فيه إن أطلقت وكنت من أهله » (٤) . وجدير بنا أن لذكر التيار المعرفي المهتم بالكشف عن أسرار الألوهية من أثر الاتصال بالفلسفات والفتوحات والتي ولدت التربة المناسبة لنمو نظريات الاتحاد والوصول ، والحلولية . فزيعور يقول : « كلكن التيار الأول _ التيار السلوكي المشدد على المجاهدة _ التيار المنصب على مثلثة السلوك _ جعله مثالياً وفق قيم الدين _ هو الأشد في بداية التصوف ، ثم أخذ التيار الثاني المعرفي يعمق ويتلون حتى اجتاف أفكاراً خصوصية جهة ورننا للاتحاد بالله ، والإلهامات وما إليها » (٥) .

(١) زهور ، الكرامة الصوفية والأسطورة ، ص ٢٤٩ .

(٢) الغزالي _ أبو حامد محمد بن محمد الطوسي _ جواهر القرآن _ قدم للكتاب محمد مصطفى أبو العلاء _ مصر _ مكتبة الجبدي _ ط _ بدون تاريخ _ ص ٣٠ .

(٣) الغزالي ، جواهر القرآن ، ص ٣٠ .

(٤) الغزالي ، جواهر القرآن ، ص ٣٦ .

(٥) زهور ، المحلة الصوفية ، ص ٢٠١ .

السمات الشخصية

لا شك أن للشخصية دورا هاما ، في صياغة الألفاظ وتشكيلها واستباطها ولما كان الصوفي صاحب شخصية مميزة ، تقوم على التفرّد والعزلة والخلوة ، لذا لميله نحو الداخل شديد البروز ، يمارس الاستبطان ، ويعترف على نفسه بنفسه .

« قتم الشخصية الصوفية بالجواني ، بالباطن ، بقيم القلب والوجدان والروح ، بالصفاء في النفس والسكينة ... تعكف الأنا على الأنا لتصلها ، لا على الجسد والمشكلات الاجتماعية أو العائلية»^١ . ومن سماته الشخصية مواقف من المجتمع والطبيعة والبدن والزمن . يحاول الصوفي الانطلاق والالتحاق من المجتمع ، ويعامل مع الطبيعة معاملة المسافر المودع ، ويعمل على إذلال البدن وإخضاعه ، ويتفرغ على الزمن ، لأنه لا يعترف به . أما بالنسبة للحرية فهي حرية خاصة خارج نطاق الحرية المقيدة ، إنها حرية مطلقة خرجت عن رق الشهوات ، والانفلات من شبكة الصلات الاجتماعية والعائلية ، والتخلي عن الإقرار بسلطة غير سلطة المثل الأعلى للصوفي أو سلطة الله ، ويتعلّى نظريا عن حرمة ليصبح عبدا لله .

وهكذا فالألفاظ الصوفية التي يستخدمها مستمدة من عالمه الشخصي والذاتي والحسي و الإشرافي . أما بالنسبة لفهم الشخصية الصوفية للتكاليف الدينية ، فهي مخالفة للمفهوم العام لها ، فهو يعطيها معنى خاصا ، فيه حرارة وعمق وإخلاص ، وهو معنى بعيد عن الحسي والمألوف والمادي ، إنه أقرب إلى الجوهر منه إلى الشكل ، أقرب إلى التحرير منه إلى الطقسي ، والنصي ، لقد يكون الحج بالفكر أو الروح أو الرمز .

العلوم الطبيعية

لكي نتكهن من سير غور الألفاظ الصوفية ، والإلمام بالحد الأدنى منها فلا بد من إجراء مقابلة بين التصوف والعلوم الطبيعية . فالتصوف يقوم على تلقي الحقيقة من عالم الغيب عن طريق القلب ، بالإلهام والفطرة وبطريقة غير كسبية ، لذلك فالحقيقة خاصة ببعض الناس دون غيرهم . أما الحقيقة العلمية فهي خاضعة للملاحظة والتجربة والتفحّيح ، وللزمان والمكان والإرادة . وأيضا فالتصوف سلوك لودي ومعرفة نابعة من الداخل ، فالذات والموضوع مندمجسان ، والشخص والغرض واحد ، أما في العلوم الطبيعية فالشخص والموضوع مختلفان لا يندمجان ، في التصوف هجر للطبيعة وتحدياتها ، والتوجه نحو المطلق للفناء والمشاهدة ، أما غاية العلوم الطبيعية فالغلب على الطبيعة بالدرس والفكر . وهكذا فإن للصوفية منهجا خاصا في الحياة ، إذ

(١) زهور ، العقلية الصوفية ، ص ٢٠٢ .

«يضع الصوفي ذاته لوق القوائين ومنن الطبيعة ، وغايته التطلع على الشهوات والعلائق»^(١)

لغة التصوف

لما كان للمتصوفة ألفاظهم الخاصة التي تعبر عن أحوالهم ، وحيث أن العديد من الألفاظ تختص بجوهر الأشياء وبدنها ، أي ترتبط بالأشياء الأساسية وينابيع الأفكار الأولى ، فإنها مكثفة ومكتنزة بالإشارات والمصطلحات وخاصة الرموز التي تستند إلى الجذور المتخترسة في اللاوعي للفرد أو للجماعة . « إذا ، نحن بصدد معان تتحصل في النفس وتعجز اللغة عن التعبير عنها لأن اللغة إنما تستخدم في مجال التعبير عن شيء مألوف عند كل من الملقى والمتلقي ، أو أحدهما ... أما ألفاظ المتصوفة فهي من ألفاظ اللغة من حيث هي أصوات ، ولكنها من حيث المعنى تختلف عن سائر ألفاظ اللغة ، لأن معانيها ليست متداولة بين عامة الناس ، ... ولأدرا ما يستطيع غير المتصوفة إدراكها ، وإن اجتهدوا في ذلك »^(٢) . فهي ليست استعارة ، ولكنها قريبة منها فهي مماثلة وتشخيص . « لقد خلق الصوفية باصطلاحاتهم لغة رمزية ، وأغنوا عطاءهم بالصور ولا سيما بالإشارات العالمية »^(٣) .

ولكي ندرك ألفاظهم ونفهم معانيها فلا بد من أخذ تلك اللغة الخاصة وماتلها التعبيرية المقنعة أو الرمزية ، أخذاً ينطلق من كونها تختلف وسيلة وغاية ، عن طريق النظر عند الفقيه وعالم الكلام والفيلسوف والإنسان العادي ، حينئذ ، وضمن تلك الرؤية ، يصبح التصوف والكرامات طريقة خاصة في النظر إلى المحسوس غير متخلفة عن طريق العالم ، بل مختلفة فقط ، أي تقصد الرمزي والجواني والقلبي والانفعالي ، وتعبير بطريقة مختلفة عما نجد من وضوح وقياس وأدلة في علم الكلام أو الفلسفة .

لإذا تفهمنا ذلك ووقفنا على كيفية تصور الصوفي للحقيقة ، وحددنا نظريته وطريقته معايشته للواقع واستعرضنا مسأله وأنماطه في الأداء والتعبير ، عندها نكون قد وقفنا على للمدة من نوالد عالمه الخاص ، وبدأت تكشف لنا معالم الطريق التي ينتهجها ، وبالتالي لهمه بواسطة مناهجه وأغراضه التي عينها بنفسه لنفسه . وبعدها عن النظر إلى التصوف ، وإلى الكرامات والإشارات واللطائف حسب مصطلحاته ، على أنه معاد للعقل ، أو يناقض المنطق ، ويصبح التصوف حينئذ من الأدب الروحي وضرباً من ضروب الأدب الفني ، ومنهجاً في النظر إلى العالم

(١) زهور ، المغلقة الصوفية ، ٢١٣ .

(٢) جبر ، بحث نشر في مجلة معهد المخطوطات في القاهرة / أيلول ١٩٩٧ ص ٥٠ .

(٣) زهور ، الكرامة والأسطورة ، ص ٨٧ .

الحسي ، ووسيلة عيش وتعبد والنظر للمجتمع من زاوية محددة ومختلفة ، أي دون أن يكون أرفع أو أحط من الروايات التي ترى بها الفلسفة أو مياسة ذلك المجتمع والإنسان في المجتمع ، ذلك لأن : « الصوفي يهتم بالروح ، وبالجواني... وبنفسه وبإخضاع جسده للوصول إلى تمثيل قيم وسلوكيات مرسومة ولرديّة »* « ١ » .

ولم يكتف الصوفية بذلك بل استعانوا بالاستعارة والحكاية وذلك لعجز اللغة في حد ذاتها أو عدم أمانتها في التوصل من جهة أو التعبير من جهة أخرى. أما الأسباب التي دعهم للتوجه إلى الحكايات ، فهي خشيتهم من الفقهاء ورجال الدين ، الذين اقموهم بالخروج على العقيدة الإسلامية ، وبالكفر والزندقة واللعب بعقول العامة واشغالهم بعلم الصنعة ، لانكبوا على القصة الرمزية يخشون ورائها . ومن الملاحظ في الفكر الصوفي وجود ثنائية حادة (مقابلة) أقرب ما تكون إلى الفكرة والقيضها : كالصحو والسكر ، والغيب والشهادة ، والمريد والشيخ ، والفناء والبقاء والفرق والجمع ، أما ألفاظ الحب والعشق والأوكله والقيام ، وما يدور في ليلتها ، فهي مستوحاة من شعراء الحب العذري ، فهم القدوة وموضع الاستشهاد لوصف ما يعتلج لقلوبهم من ألم لفراق الحبيب ، وشوق متأجج لرؤيته والاجتماع به ، لذا « لا لاصل بين الحب الصوفي والشاعر العذري ، ولقد كان الاستمرار بينهما قريبا إلى درجة أن الصوفية اعتبروا أولئك الشعراء والمغنين قدوة لهم ، وغرضاً للاستشهاد بهم . في معرض الكلام عن الحب الإلهي كان الانتقال سهلاً من «شهداء الحب» إلى «مصارع العشاق» ومن الحب الجسدي إلى الحب أو- المحبة - الإلهي »* « ٢ » .

دلالات الاصطلاحات الصوفية

قبل الخوض في دلالات الاصطلاحات الصوفية ، لا بد من العرض للتطور الدلالي للألفاظ عامة . لقد ارتبطت الألفاظ في جل اللغات بما هو مادي ومحسوس ، وذلك تبعاً للشكل أو الوظيفة أو الصوت ، وذلك لاعتماد الإنسان على حواسه أكثر من اعتماده على عقله بادئ الأمر . وبعد مراحل متعاقبة من حياة الإنسان ، ونتيجة لازدياد الوعي ونمو الفكر ، أصبح العقل قادراً على ربط معارله الحسية وتنظيمها وتحليلها مما أدى إلى تنشيط العقل وبرهن على ذلك « بما تعكسه مفردات اللغة التي تطلق على الشهر في جل لغات العلم إذ نجد مشتقة من اللفظ الذي يطلق على الهلال والقمر ذلك أن الإنسان علم بدورة القمر -

« ١ » زهور ، المثلثة الصوفية ونسابة الصوف ، ص ٢١ .

« ٢ » زهور ، الكرامة والأسطورة ، ص ٦٠ .

لأنه يعتمد على الحساب ، وهو عقلي لا حسي «(١)» . وهكذا بدأت هذه الألفاظ تخرج عن معناها المادي إلى معنى معنوي مجرد . غير أنها بقيت في دائرة المادي المدرك بالحواس ، أو المعنوي الخاضع للعقل ومنطقه .

وعندما ظهر الصوفية أصبح لديهم معجمهم الخاص بهم ، والقائم على الرمز والإيماء والإشارة ، ذلك أنهم تجاوزوا المحسوس والعقول والتي مجالها الرؤية والعقل إلى عالم الكشف والحواس ، التي مصدرها القلب وترجمتها الذوق . فالذات منبع ألفاظهم وإشارتهم يهوصون في أعمالها ليتدبروا عالمها الغامض ، فيظفروا باللامعير عنه ، واللا معروف بعقل أو بفكر . وهكذا تشتق فرائح الصوفي لتسبل الألفاظ رقراة صافية من صميم قلبه ، فيصيفها بوسائل ليس للعامة ليها من نصيب . فيخرج للناس المكبوت من الرغائب والأفكار والأحاسيس التي يعاينها ، بالإيجراح والغربة والقهر والافراد . لقد أصبح الحزن له رداء وتدنر بموم وحوادث محزولة لا واعية ، فارتقت عباراته قوية دقاعة ، لتعبر عن ذاته ، متمعاً بطاقات لا تجدها عند كل من يعبر عن نفسه من عامة الناس .

خرج الصوفي في صياغة اصطلاحاته ومدلولاتها عن نطاق العقل والمنطق ، ولم يتعمد بقواعدها ، فهو يعتمد في ذلك على الكشف والإلهام ، لاستكشاف المجهول في الذات ، وعلى تحطي قيود الفقهاء ورسوم القوانين ، وعلى الفرار من العمومية . والشكلية والقواعدية . يهرب الصوفي من الناس لينكفي على ذاته ليستبطنها ، ويتعاش مع عالمه الداخلي ، حيث العواطف التي تنساب وتغير وتنمو ، وحيث الأفكار والرغبات التي تكمن وتوجه دون وعي ، إله يعنى بالظل بالمسحوق والمدلون داخل الشخصية والعالم الذي لا يدخله النور ، ثم لا يلبث طويلاً فيتمرد على هذا الوضع فيثور على ذاته ، لينطلق حراً في عالم أثري غير منظور وهناك تتوارد عليه ألوار وألغاز وأسرار ، يختار في تشكيلها بصريح اللفظ والعبارة ، ليستجبر بالتلميح والإشارة ، لهي كالأشعار رمزية ، يقتضب في كلمة واحدة تجارب غنية ، ونظرات واسعة . إنما تصص لصيرة النفس ، ضامرة المحتوى ، مكثفة وسريعة ، لكن محتواها الكامن هني وواسع ، بكلمات قليلة يلخص المعنى .

((١)) جو ، بحث نشر في مجلة معهد المعطرات في القاهرة ، أيلول ١٩٩٧ ص ٨ .

وهناك العديد من الألفاظ يستعملها الصوفي من السلوكيات التي يلجأ إليها ، كالتفرد والانقطاع والعزلة والخلوة ، ومصطلحات صوفية أخرى مماثلة أو قريبة . أما ما يلجأ إليه الصوفي من الرياضات والمجاهدات والزهد ، والتي تضعف سلطة البدن أو تميتها ، فإنها تؤدي إلى زيادة شفافية النفس ، وسهولة الانتقال من عالم الظلمة إلى عالم النور والمشاهدة . أما ألفاظ القسّرآن الكريم فقد كانت منهلا لا ينضب في توليد مصطلحاتهم فقد صرفت لعان باطنة ، وتمثل ذلك في الآيات المشاهدة . « لما معنى وجه الله في قوله تعالى «فأينما تولوا فثم وجه الله» وما معنى الجوارح الواردة في الحديث القدسي « ولا يزال العبد يتعرب إلي بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحبته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر ، ولسانه الذي ينطق به ، ويده الذي يبطش بها » فالصولية وجدوا في هذا الحديث مجالا رحبا لعاني الفناء ، فناء المخلوق في الخائئ والمخسب في المحبوب»^١ «أما بالنسبة لتصرفاته وأحواله ومقاماته ، ليبدو لنا كالجنون أو المنحول ، لا يفهمه عقل ، ولا يخضع لمنطق ، فثارة يكون كشيء حزينا وأخرى هائما ماثحا في عالم الملكوت ، دائم الإشارة والإيماء ، يرمز برموز لا يفهمها إلا صاحب ذوق ، أو من خرج عن نطاق حسه ، وتجاوز هالة عقله . وللقولف على هذه الاصطلاحات ودلالاتها نستعرض بعضا منها إذ نركز على بعض الألفاظ المألولة لنا والتي تستخدم في اللغة والشرع بمعنى يفهمه أهل الرسوم بصورة مخالفة لما يقصده أهل التصوف ، الذين اتخذوا الظل والخيال نبراسا لمنهلهم ، فخرجوا عن نطاق الرسم إلى الصورة ، فبدأ ما يقولونه مستحيلا بالنسبة للعامة وأهل الفقه والشريعة ، فالورع لغة: التحرج ، وتورع عن كذا أي تحرج ، والورع بكسر الراء الرجل المتحرج .

أما عند الصوفية فيصنفها الغزالي إلى درجات ثلاث : «ورع العوام ، وورع الخواص ، وورع خواص الخواص . فأما ورع العوام ، فهو ورع الحرام والشبهة ، وورع الخواص : هو ورع عن كل ما للنفس والهوى فيه شهوة ، وأما ورع خواص الخواص : فهو ورع عن كل ما لهم فيه إرادة ورؤية»^٢ . وهكذا لورع العوام هو ورع الحرام والشبهة ، أما الورع الصوفي فهو ورع عن كل ما لهم فيه إرادة ورؤية . والطارق لغة : كل آت بالليل .

(١) جو ، بحث نشر في مجلة معهد المخطوطات في القاهرة - أيلول - ١٩٩٧ م ١٠٥٦

(٢) القاسبي - عبد الرزاق - معجم اصطلاحات الصوفية - تحقيق عبد المال شاهين - القاهرة - دار المنار - ط -

١٩٩٢ - ص ٢١٨ .

- أما عند الصوفية : فإنه: « و ارد إلى القلب بالبشارة ، أو الزهد في مناجاة الليل »* « ١ » .
- عند المقارنة بين المعين ، نرى أن المعنى الصوفي قد خرج على المعنى اللغوي ، والذي يشير إلى تأثير حاسة السمع بالأصوات الحادثة عن الطرق ، ليدل على تقبل القلب لكل زائر يرد من علم الغيب والحضور لغة : نقبض الغيب والغيبة ، يقال : حضرت الصلاة : حل وثبها
- أما عند الصوفية ، حيث أن عالم الشهادة يحى أمام مطوع نور السر ، ونحضي النسب أمام المطلق بانخفاض حدود الأشياء ، ويتبدل الأيمن ويمحى الزمان . يقول المجويزي بعد أن طاف بروحه ، وحط على جناحي الغيب ، وحضر بعد أن تحرر :
- الحضور: « حضور القلب بدلالة اليقين ، حتى يصير الحكم الغيبي له مثل الحكم العيني »* « ٢ » .
- فالخضور عند الصوفية لفظ مسعمل ومتداول بين أرباب اللسان وأهل المعنى إلا أنه خرج عن معناه المألوف ليدل على لقاء الأوصاف واحتراتها في مقرها ، بشعلة القرب ، فمن حضر لقد أغمض عينه عن نفسه ، وعن الغير ، وحضر بالحق دون حجاب . أما الحياء لغة فهو ما نعرفه بمعنى التوبة والخشمة .

ولكنه عند الصوفية «ذوبان الحشا لاطلاع الموتى» وهكذا نرى أن الحياء في المعنى الصوفي ، يقوم على أهمية والخشوع ، لينقبض القلب ، إذلالا للعبد ، وتعظيما للرب .

نكتفي بهذا القدر من الألفاظ الصوفية ودلالاتها ، لورودها بشكل مفصل ، في فصل قادم .

((١)) المجويزي _ أبو الحسن علي بن عثمان _ كشف المحجوب _ بيروت _ دار النهضة _ ط _ ١٩٨٠ م _ ص ٦٢٩ .

((٢)) المجويزي ، المرجع السابق ، ص ٤٩٨ .

الفصل الثاني

العلاقة بين المعنى اللغوي والصوفي

—

تخضع العلاقة بين المعنيين اللغوي والصوفي للمد والجزر ، فتبادل المواقع قائم بينهما ، إذ يطغى أحدهما على الآخر ، وغالباً ما يلبس المعنى اللغوي لباساً جديداً ، فلا يبدو منه إلا الشكل والمظهر ، بينما لب المعنى وجوهه يشكلان نموذجاً فريداً ذا دلالة مغايرة لما هو عليه في الظاهر .

ولقد حاولت في هذا الفصل العثور على الأصل المادي للفظ وربطه بالمعنى الصوفي القائم على الجانب المجرد ، والمقارنة بينهما ما أمكن مع إيجاد المبررات التي دفعت الصوفية لاختيار بعض الألفاظ والعزوف عن غيرها ، مستعينا بالقرآن والسنة تارة ، ومراجعهم تارة أخرى ، وباجتهادي الشخصي في بعض الأحيان ، راجياً من المولى عز وجل التوفيق .

إن الولوج إلى مدينة المتصوفة ، وطرق أبواب معرفتهم يحتاج إلى جهد وصبر وطلب العون من الله في النجاح ، لصعوبة المطلوب ، وضعف حيلة الطالب ، وذلك لكثرة الإشارات والإيماءات والألغاز .

وقد أتيت في الصفحات التالية بجل اصطلاحاتهم التي توضح ما تقدم ، محاولاً الموازنة بينهما وبين ما أضافه ابن عربي من إعادة صياغة ، أو زيادة شرح أو فن في التعبير معلقاً تارة ، وموفقاً أخرى ، وتاركاً لابن عربي في أحيان كثيرة القيام بهذه المهمة فجاء البحث مترابطاً وشاملاً لجل الاصطلاحات التي اشتركوا في بعضها ، لتبصر النور وتستنشق نسيم الحياة ، ولتبقى خالدة إلى ما شاء الله .

وقد رتبها على نسق المعجم لتسهيل الإفادة بها ، والرجوع إليها .

ومن هذه الاصطلاحات:

الإِنَابَةُ

التون والوار والباء كلمة واحدة تدل على اعتياد مكان ورجوع إليه « ١ » . والإِنَابَةُ: الرجوع، التوب: وهو النَّحْلُ ومفردا نالِب ذلك لأنها ترعى وتنوب إلى مكافئها « ٢ » .

أما الصوفية ، فقد عبر السلمي* عن موقفهم من هذا اللفظ ، فصال وجال، وبعبارتين موجزتين أشار وغير، وبذكاء الصوفي ولطنته أوجز وأبطن، وقال: الإِنَابَةُ : «استبطاء المكث في الغاية شوقا إلى مواصلة من أناب إليه» « ٣ » . تماما مثلما تسرع النحلة بعد رحلة العمل إلى خليتها، فالدنيا عندها لهدف محدود ، والشوق دائم للعودة . ثم عاد، وبتعريف آخر لفسر ما أبطن، فألصح عن بعض ما أخفاه، وعرفها بأنها: « ولوف العبد مع الحق على حسب إرادتهم» « ٤ » .

أما ابن عربي ، فقد أجمل التفاسير السابقة وأضاف إليها ، ليظهر مدى قدرته على التعامل مع الألفاظ ، إذا اعتبر الإِنَابَةُ الرجوع لله ، وهذا ما اتفق عليه الصوفية . ولم يكف بذلك ، بل ترك بصماته واضحة على الاصطلاح مظهرا الدور الذي يلعبه النيون ، ليعتبرهم نوابا عن الله ، فيقول : الإِنَابَةُ : « الرجوع إلى الله من كل شيء يأمر الله الرجوع عنه ، مع شهود النبيين في حالهم أنهم نواب عن الله في رجوعهم ، إذ الرجوع عن الكشف إنما هو لله ، إذ كانت نواصي الخلق بيده ، يصرفهم كيف يشاء » « ٥ » . ويريد بعبارة : (إذ الرجوع عن الكشف إنما هو لله ، إذ حدث الكشف لهم ، عند شهودهم في حالهم ، أنهم نواب عن الله في رجوعهم .

وهكذا نجد أن اللفظ اكتسب معنى جديدا ، تعدى الشريعة إلى الحقيقة فالتقل من المعنى الشرعي الشائع لدى علماء الرسوم، إلى معنى قائم على سر بينهم وبين الخالق، اتصلوا به ، ولتوا فيه ، بشكل من الإشكال التي لا يعرف كنهها ، ولا يتلوق حلاوقها ، إلا من شرب من مشربهم

الإِحْسَانُ

الحاء والسين والتون أصل واحد ، فالحسن ضد القبح يقال رجلٌ حسنٌ وامرأةٌ حسنةٌ وحسنةٌ ،

(١) ابن فارس - معاني اللغة - مجلد الثاني - أبو الحسن أحمد - وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين - دار الكتب - بيروت - ص ٣١٠ .

(٢) ابن منظور - أبو المعنى جمال الدين - لسان العرب - بيروت - دار الصادر - ط - ١٩٥٥ - (توب) .

(٣) السلمي - أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين - تحقيق سليمان آتش - تسع كتب في أصول الصوف - القاهرة - الناشر للطباعة والوزع والإعلان - ط - ١٩٩٣ ص ١٦٨ .

(٤) السلمي - تسع كتب في الصوف ، ص ١٦٧ .

(٥) ابن عربي ، المعونات المكية ، ج ٣ ، ص ٦٥ .

* السلمي : هو أبو عبد الرحمن السلمي ، ولد جده السلمي في حياة الرسول - صلى الله عليه وسلم - ، وأمه البخت المرأة

مهملة وضبط ، وأقرأ مدة حياته ، له العديد من المؤلفات منها طبقات الصوفية ، وتسع كتب في أصول الصوف . (حلية الأولياء ، ج ٤ ، لأبي يعقوب الأصم ، ص ١٩٢ هامش) .

والحسن من الدراغ : النصف الذي يلي الكوع * « ١ » . والإحسان : الإخلاص * « ٢ » .
 أما المعنى الصوفي فيوضحه سفيان الثوري * بأنه : « أن تحسن إلى من أساء إليك ، فإن
 الإحسان إلى المحسن متاجرة كنفد السوق ، خذ شيئا وهات شيئا » * « ٣ » .
 ويدلي السهروردي بدلوه بصياغة موجزة ذات معنى رمزي ذوقني ، فيعرفه بأنه : « أن تعم وتخلص
 كالشمس والريح والغيث » * « ٤ » .
 أما ابن عربي ، فيخرج الإحسان من معناه السابق الدال على المنح والعطاء ، ليتمحور في
 مقام الشهود والمرآة الدائمة لله ، فيعرفه بأنه : « شهود العبد على الدوام ، ولا يتأتى هذا إلا
 بدوام المرآة التامة لله » * « ٥ » . ويضيف معنى آخر جديدًا يدل على إيمانه بالوحدة من الحس
 والخلق ، فيقول الإحسان : « هو المقام الذي تنكشف فيه وحدة الحق والخلق ، ويشاهد فيه
 الصوفي الحقيقة المطلقة شاملة لكل شيء ، لا فرق بين مشاهد ومشاهد » * « ٦ » .
 نلاحظ من التعاريف السابقة : أن الإحسان انقل من معناه اللغوي إلى المعنى الصوفي ،
 ليعطي معنى جديدًا ذا دلالة جديدة ، استعانوا بالنشيه ليزداد المعنى قوة في الدلالة . إذ شبه
 الإحسان بنقد السوق ، خذ شيئا وهات شيئا وكذلك شبه بالشمس والريح والغيث من حيث
 تعميم العطاء .

الإثبات

الثاء والباء والطاء كلمة واحدة ، وهي دَوَام الشيء ، يقال ثبت ثباتاً وثبوتاً ، ورجل ثبت
 وثبت * « ٧ » وَثَبَتْ فِي الْمَكَانِ : أَقَامَ * « ٨ » . وَالإثْبَاتُ : الإِقْرَارُ وَالْبَيِّنَاتُ * « ٩ » .

- (١) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٩٢ .
 (٢) ابن منظور (حسن) .
 (٣) السهروردي - أبو حنيفة عمر بن محمد - عوارف المعارف - مكتبة القاهرة - القاهرة - ط - ١٩٧٣ م - ص ٢٣١ .
 (٤) السهروردي ، المرجع السابق ، ص ٢٣١ .
 (٥) الجزائر - أحمد محمد - الثناء والحب الإلهي عند ابن عربي - القاهرة - مكتبة نهضة الشرق - ط - ١٩٩٠ - ص ٦٧ .
 (٦) ابن عربي ، نصوص الحكم ، والتعليقات بقلم أبو العلاء علي ، ج ٢ ، ص ٧٣ .
 (٧) ابن فارس ، معجم اللغة المجلد الثاني ، ص ٢٠٤ .
 (٨) ابن منظور (ثبت) .
 (٩) المعجم الوسيط (ثبت) .
 * سفيان الثوري هو عبد الله بن سعيد الثوري ، كان قلبها ، عالماً مترهداً يلقى المهدي أما الرشيد عن الإسراف والتبذير ، وكان
 يمت على العمل باليد واكتساب الرزق ، وروى عن حبيب بن ثابت ، توفي في شعبان سنة ١٦١ / ٧٧٨ ميلادي هجري ،
 (المسلمي ، نبع كتب في الصوف ، ص ٥١) .

أما الصوفية لهم توجه آخر ، تمثل برأي المهجوري صاحب الدراسة الواسعة بالألفاظ الصوفية ، ولا غرابة في ذلك فقد ضم كتابه كشف المحجوب بين طبائمه كثيرا من هذه المفاهيم ، وناقشها وعلق عليها ، فهو يرى أن الإثبات : « نفي الصفة البشرية ، وإثبات سلطان الحقيقة ، فعندما تنفي الصفات البشرية يثبت بقاء الحق »^(١) . أما القشيري فكان موجزا في تعريفه لعمم ولم يخصص ، فالإثبات عنده : « ما أظهر الحق وأبداه »^(٢) . وهذا المعنى يوازي سابقه ، فكلاهما قائم على المفارقة بين خفاء الحق بالبشرية وجلالته بزمانيها .

وعرف ابن عربي الإثبات مستخدما اللفظ اليسير ذا المعنى الغزير القائم على الوصل والاتصال ، والتعبد بالعادات ، والتي إذا أحكمت ألزمت صاحبها تنفيذ أوامر الحق ، واستمرار الاتصال بلا مثل أو كليل ، فقال : الإثبات : « هو إحكام العادات ، وإثبات المواضلات »^(٣) . نلاحظ الطغراب في المعنى الاصطلاحي للمعاريف الواردة ، إذ تركز على الجانب المعنوي للألفاظ وتقوم على محو الصفات البشرية والبقاء مع الحق ، متناقضة مع المعنى اللغوي ، والذي يرجع في أصل معناه إلى الإقامة للأجرام ، وتسكين القلب .

الأُنْسُ

الهمزة والنون والسين أصل واحدٌ ، وهو ظهور الشيء ، والأُنْسُ أنْسُ الإنسانِ بالشيء إذا لم يستوحش منه ^(٤) . والأُنْسُ : خلاف الوحشة . والأُنْسُ : حديث النساء ^(٥) . أما الصوفية فقد استخدموه لمعنى مختلف . فهو سر من الأسرار ، يشهد لصاحبه بأنه قد اقترب ، وللحضرة الإلهية التسبب باضمحلال الصفات البشرية .

وأبو حمزة الخراساني * بعد أن ضاق ذرعا بمعاشرة الخلق ، والكفأ وحيدا يعاني الوحشة ، التمس الأُنْسَ لظفر به ، فقال : الأُنْسُ : « ضيق الصدر عن معاشرة الخلق »^(٦) . أما ذو النون المصري

(١) د . لاسم القلي - لاسم - تاريخ الصوف الإسلامي - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - ط ١٩٧٠ - ص ٨٨٤ .

(٢) الكشوي - أبو القاسم عبد الكريم - الرسالة الكشوية - تحقيق معروف زرع - بيروت - دار الجيل - ط ٤ دون تاريخ - ص ٧٣ .

(٣) ابن عربي - محيي الدين - وسائل ابن عربي - تحقيق محمد عزت - القاهرة - المكتبة العرفلية - ط ٤ دون تاريخ - ص ٥٢١ .

(٤) ابن فارس - أبو الحسن أحمد - معاني اللغة - ج ١ - مصر - دار إحياء الكتب العربية - ط ١٣٦٩ هجري - ص ١٤٥ .

(٥) ابن منظور (أنس) .

(٦) السلمي - أبو عبد الرحمن - طبقات الصوفية - القاهرة - مكتبة الخانجي - ط ١٩٥٣ م - ص ٤٧٧ .

* أبو حمزة الخراساني : تولى (٩٨٧ / ٢٩٠ م) أصله لساوري ، من جملة متقابلا ، من أقران الجنيد والحراز وأي تراب الصوفي ، كان ورعا دينا (كشوي ، الرسالة الكشوية ، ص : ٤٠٩ .

* ذو النون المصري : هو أبو المنصور ذو النون لوبان ابن إبراهيم المصري (تولى سنة ٢٤٥ / ٨٥٩ م) لاقى الشأن وأوحد زمانه علماء وورعا وحالا (كشوي ، الرسالة الكشوية ، ص ٤٣٣ .

فبعد أن استوحش من الخلق ، واستأنس بالحق عند وصوله إلى حالة من التجلي لفنائه بخالقه ، عرف الأُنس أنه : « البساط المحب إلى المحبوب »* « (١) » . وبعد أن قضى الكلابادي على الخوف بالرجاء ، لتلطيف حالة اللقاء ، عرف الأُنس: بأنه : « ارتقاع الحشمة مع وجود الهيبة »* « (٢) » . ويجمل السراج المعاريف السابقة قائلا : ومعنى الأُنس بالله تعالى : « الاعتماد عليه ، والسكون إليه ، والاستعانة به ، ولا يتهيأ أن يعبر عنه بأكثر من هذا »* « (٣) » .

أما الأُنس عند ابن عربي ، فيعدى في معناه ما حدده القوم، فهو خاص للعلماء بالله ، أولئك الذين يرون الله في قلوبهم ، ليأتسون به ، في كل وقت ، ففي البشر نفعة من الحق ، لا تظهر إلا عند عبد اعتمر قلبه بالإيمان ، فيقول : « الأُنس مباسطة، وأنس العلماء بالله إنما هو أنسهم بنفوسهم لا بالله ، إذ قد علموا أنهم ما يرون من الله سوى صورة ما هم عليه ، ولا يقع أنسهم عندهم إلا بما يرون »* « (٤) » . ويركز على مشاهدة العبد للحق بعين البصيرة ، لينعم بجماله، فيقول : الأُنس : « أثر مشاهدة جمال الحضرة الإلهية في القلب، وهو جمال الجلال »* « (٥) » . وهكذا نجد أن الأُنس في المعنيين اللغوي والصوفي ، هو اجتماع مع المحبوب والشعور بالبهجة والسرور معه ، إلا أن المعنى الأول مادي محسوس ، والآخر معنوي مجرد ، يصلون إليه بالبصيرة والكشف .

الإِرَادَة

الراء والوار والبدال ، معظم بابه يدل على مجيء وذهاب من انطلاق في جهة واحدة . الرّباد : اُتخِلاف الإبل في المرعى مقبلة * ومديرة* « (٦) » . ومنها الرائد: طالب الكمال* « (٧) » . والإِرَادَة: المشيئة* « (٨) » . أما الصوفية فلم يلتزموا بهذا المعنى ، وخير من تطرق إليه ابن سينا في كتابه الإشارات والتبهيئات إذ استبسط معناه من الإشارات الواردة من القلب ، والتبهيئات المنبثقة عن الكشف ، فتجلت له عين البصيرة فقال : الإِرَادَة : « ما يعتري المستبصر

« (١) » الكلابادي بالعرف لنهاب أهل الصوف ، ص ١٠٦ .

« (٢) » الكلابادي ، المرجع السابق ، ص ١٠٦ .

« (٣) » السراج - أبو نصر عبد الله بن علي - التلمح - تحقيق عبد الحليم محمود - القاهرة - دار الكتاب الحديثة - ط ١٩٦ - ص ٩٦ .

« (٤) » ابن عربي ، المعجمات المكية ، ج ٤ ، ص ٣١٦ .

« (٥) » ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٢١ .

« (٦) » ابن فارس ، معانيب اللغة ج ١ ، ص ٤٥٧ .

« (٧) » ابن دريد - أبو بكر محمد بن الحسن - تحقيق رمزي هليلكي - هجرة اللغة ج ٢ - بيروت - دار العلم للملايين - ١٩٨٧ - ص ١٠٥٨ .

« (٨) » ابن منظور (رود) .

باليقين البرهاني ، أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى ليتحرك سره إلى القدس ، لينال من روح الاتصال»^١ «١» . أما أبو محمد المرتعش^{*} ، بعد أن كبح جماح نفسه ، وتوجه إلى الله بقلبه ، عرف الإرادة بأنها : «حس النفس عن مرادها والإقبال على أمر الله ، والرضا بموارد القضاء عليه»^٢ «٢» . ويلخص القشيري آراء من سبقه فيقول : الإرادة : «بدء طريق السالكين ، وهي اسم لأول معرلة القاصدين إلى الله تعالى ، وإنما سميت هذه الصفة إرادة ، لأن الإرادة مقدمة كل أمر ، لما لم يرد العبد شيئاً لم يفعله»^٣ «٣» .

أما ابن عربي ، فقد ذهب إلى أبعد من ذلك ، فطور وجدد ، وأظهر تفوقه بانتقاء الألفاظ المعيرة ، فأبسط وحدد ، وبالأوصاف الإلهية ضمنها ، وفرق بينها وبين الشهوة ، وحدد مكانها في الجسم ، فقال : الإرادة : «صفة إلهية روحانية طبيعية ، متعلقتها لا تزال معدوماً ، وهي أعم تعلقاً من الشهوة ، ومحلها النفس الناطقة»^٤ «٤» . وزادها إيضاحاً حين بين أن هدلها المعرفة بالله ، وبين أنها تابعة عن المكاشفة ، بعيدة عن البراهين العقلية ، فيقول : الإرادة : «هي قصد خاص في المعرفة لله ، وهي أن تقوم به إرادة العلم بالله من فتوح المكاشفة ، لا من طريق الدلالة بالبراهين العقلية ، فتحصل له المعرفة بالله ذوقاً وتعلماً إلهياً فيما لا يمكن ذوقه»^٥ «٥» .

نلمس من التعاريف السابقة أن الإرادة من المقامات التي ينالها المرید ، بعد أن يترك إرادته كلها ، والتي ألفتها النفس من أسباب الدنيا ، ويبرأ كما يبرأ الثوب الطاهر من الدنس ، ليتم الاتصال وينتقل المرید من المقام إلى الحال غير أننا ما تزال نلاحظ المعنى العام المتمثل في الحركة ، لكنها عند اللغويين حركة المادة ، أما المتصوفة ، وابن عربي على وجه الخصوص فهي حركة روحية .

((١)) ابن سينا - الحسين بن عبد الله - الإشارات والسميات - القاهرة - دار إحياء الكتب العربية - ج ٣ - ط ١ - ١٩٤٧ - ص ٢٢٨ .

((٢)) السلمي : طبقات الصوفية ، ص ٣٥١ .

((٣)) القشيري ، المرجع السابق ، ص ٢٠١ .

((٤)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٣٤٦ .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٤ ، ص ٢٧٨ .

* أبو محمد المرتعش : هو عبد الله بن محمد المرتعش (توفي ٣٢٩ / ٩٤٠ م) نيسابوري ، من عملة الحيرة ، صاحب أبا حنيفة ، ولفي الجنيد ، وكان كبير الشأن ، ولقد مات ببغداد (القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ٤٣١ .

* ابن سينا : هو أبو علي الحسين بن سينا ، ويطلب بالرتيس ، أي رئيس اللاسعة ، وقد ولد في بلخ من أعمال التركستان ، تنقل في البلاد ، واشتغل بالعلوم ، وتفقه أولاً بالعلوم الدينية ، ثم بحساب الهند والجبر والمقابلة ، وتعلم المنطق وبرز فيه ، واشتغل في العلوم الطبيعية والإلهية (حي بن يقظان ، تعليق وتعليق أحمد أمين ، ص ٦) .

الاصطلاح

الاصطلاح في اللغة : الامتصاص والقطع والإرادة يقال : اصطلم القوم : أُبِدُوا* «(١)» .
اعتاد الصوفية أن يمتاروا الألفاظ الدالة على الانفعال ، كالحوف والحزن والصبر
والعشق والهيام ، لما لها من تأثير على القلب ، ومن هذه الألفاظ الاصطلاح .
وخير من عبر عنه ، قبل ابن عربي ، المجهوري ، إذ يعرفه بأنه : « غلبان الحق التي تجعل
كلية العبد مقهورة لها ، بامتحان اللطف في نفي إرادته ، وقلب محتن وقلب مصطلم كلاهما بمعنى
واحد ، إلا أن الاصطلاح أخص وأدق من الامتحان في جريان عبارات أهل الطريقة »* «(٢)» .
أما ابن عربي ذلك الجليل ، فلا يعيقه في تفسير الاصطلاحات شح الألفاظ الدالة
عليه فلديه القدرة على توظيف الألفاظ الحاملة للمعنى المقصود ، بالإضافة إلى سعة اطلاعه على
اصطلاحات الصوفية ، سواء من عاصره منهم أو لم يعاصره ، والعكس ذلك على اتساع أفقه
وقدرته على التركيب والتشكيل ، واختيار الألفاظ الجامعة المانعة ، والتي قيدت من تلاه من
جهايلة الصوفية ، فلم يضيقوا لما ابتدعه شيئاً ذا قيمة . فعند تناول اصطلاح الاصطلاح دمج بين
أحوال العبد ، رابطاً بين الفناء والبقاء ، فظهرت الثانية واضحة في تعريفه ، وهذا من صفات
أصحاب الأحوال ، فيقول : « الاصطلاح نار لها اضطرام تشغلها الأهواء ، إلا أنه تطفئها فتحلقتها
بالرغام »* «(٣)» . وينطلق في سماء خياله ، مظهرها شدة الشوق ، وهيب الحب اللذين يحرقان شعاف
القلب ، فيقول : الاصطلاح : « نعت وله يرد على القلب فيسكن تحت سلطانه »* «(٤)» .
هناك حلقة وصل بين المعنى اللغوي والصوفي ، فالاصطلاح بمعنى القطع وارد في كليهما
إلا أن الصوفي قائم على نوع من الحق والحزن والقبض والقهر ، لإزالة ظلمة القهر ، للتمتع
برؤية الحق .

الأثرعاج

من منا لم يترعج ، فلو سأل سائل ما الأثرعاج ؟ لأجيبنا المعجم الوسيط : القُلُوسُ* «(٥)» .
فالنزاي والعين والجيم أصل واحد ، يدل على الإللاق وقلة الاستمرار* «(٦)» .

-
- (١) ابن منظور ، لسان العرب ، (مسلم) .
(٢) المجهوري ، المرجع السابق ، ص ٦٣٥ .
(٣) ابن عربي ، الفصحاح المكنية ، ج ٨ ، ص ١٦٩ .
(٤) ابن عربي - محيي الدين - اصطلاحات الصوفية - تحقيق عبد المال شاهين - القاهرة - دار المنار - ط - ١٩٩٢ - ص ٥٢٥ .
(٥) مجمع اللغوي - المعجم الوسيط - مصر - دار الفكر - ط - بدون تاريخ - (زعج) .
(٦) ابن فارس : معجم اللغة ج ٣ ، ص ١٢ .

إلا أن الصولية سكبته في ألفاظها لتشكيل منه معنى يصلح للتعبير عن أحوالهم ومقاماتهم .
فالسراج ذلك الصوفي المجرب ، والذي كان للانزعاج الأثر الفعال في تحريك قلبه ، وفتح معاليق
أحواله ، يعرفه بأنه : « تحريك القلب للمراد ، باليقظة من سنة الغفلة » (١) .

أما الهجويري فيركز في تعريفه للانزعاج على الوجد فيقول : الانزعاج : « تحريك القلب
في حال الوجد » (٢) .

أما ابن عربي ، فقد نظر للانزعاج من منظور آخر ، لم يطرُق إليه من سبقه من الصولية
لمرج في تعريفه بين الأثر الناتج عن الوعظ ، وردة الفعل الحادثة عن الوجد والأنس ، فيعرفه بأنه :
« أثر الوعظ الذي في قلب المؤمن ، وقد يطلق ويراد به التحريك للوجد والأنس » (٣) .
من التعاريف آفة الذكر ، نرى أن المعنى الصوفي رلوف بجانبه حول المعنى اللغوي ،
فالغظة بمقارنه ، وجرده من معناه المحسوس والعام ، وألبسه مفهوماً جديداً مجرداً ، يقوم على حالة
الوجد وهيام القلب .

الانتباه

النون والباء وهاء أصل صحيح يدل على ارتفاع وسمو ، ومنه أتبه والانتباه ، وهو اليقظة
والارتفاع من النوم (٤) . والانتباه : الاستيقاظ ، يقال أتبه من نومه : اسْتَيْقَظَ (٥) .
أما عند الصولية فليس الأمر كذلك ، فهم دائمو اليقظة والتحفظ للاتصال بالحق ،
وبالذكر والزهد والتعب ، والابتعاد عن الدنيا وملذاتها ، يبتغون تنقية القلب وصفاءه ، وإزالة
ظلمته وكشف حجابيه ، ويرى القشيري أن بالانتباه يتحقق مراده ، وذلك بكشف الظلمة وذهاب
الغمة ، فيعرفه بأنه : « زوال الظلمة من القلب » (٦) .

أما ابن عربي فيؤمن بالعناية الإلهية ، إذ يعتبرها مؤشراً لقبول العبد في حضرة الرب ،
وجلب اهتمام المرء للنور الإلهي الواجر والداعي للحق ، فيعرف الانتباه بأنه : « زجر الحق للعبد
على طريق العناية » (٧) .

وهكذا تحول المعنى اللغوي للانتباه من الاستيقاظ ، والتشظن لأمر معلوم محسوس في

(١) السراج بالمع ، ص ٤٤٤ .

(٢) الهجويري ، المرجع السابق ، ص ٦٢٩ .

(٣) ابن عربي باصطلاح الصولية ، ص ٥١٩ .

(٤) ابن عربي ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٥٣٨ .

(٥) ابن منظور ، (له) .

(٦) الهجويري ، مرجع سابق ، ص ٦٢٩ .

(٧) ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٣٠ .

المفهوم الشائع عند علماء الرسوم ، ليصبح رمزا صوفيا يظهر حالة القلب المتيقظ لاستقبال النور .

البقاء

الباء والقاف والياء أصل واحد ، وهو الدوام ، والبقاء : ضدّ الفناء^١ .
أما مفهوم الصولية ، فالبقاء والفناء متلازمان ، لكل منهما وضع وشأن . يعرف القشيري البقاء بأنه : « بروز الأوصاف المحمودة »^٢ . أما النهرجوري ، فقد تناوله من جانب آخر ، اعتمد فيه على الذوق في تفهمه ، فقال : البقاء : « رؤية قيام الله في الأحكام »^٣ . ولم يخرج الخراز في تعريفه عن سابقه ، سوى أنه دمج بين الفناء والبقاء ، فيقول : البقاء : « هو بقاء العبد بشاهد الألوهية م »^٤ .
استعرض ابن عربي ملخص تعاريف سابقه ، فقال : البقاء عند الطائفة : بقاء الطاعات ، وعند بعضهم : البقاء: رؤية العبد قيام الله على كل شيء ، وعند آخرين : البقاء بقاء الحق «ه» لم يقف ابن عربي عند هذا المفهوم ، بل تعداه ليظهر مدى الصلة التي لا انفصام لها بين العبد والحق ، فيعرفه بأنه: « نسبتك إلى الحق وإضافتك إليه ، وهو نسبة لا تزول ولا تحول ، حكمه ثابت حقا وخلقا ، وهو نعت إلهي »^٥ . ويعتبر البقاء حالة الثبوت عند العبد ، لأن عين العبد ثابتة ، والعين أصل الوجود ، فيقول : البقاء: « حال العبد الثابت الذي لا يزول ، فإنه من الخال عدم عينه الثابتة ، كما أنه من الخال اتصاف عينه بأنه عين الوجود ، بل الوجود نعته بعد أن لم يكن »^٦ .
شكلت التعاريف السابقة إطارا متكاملا ، وإن كانت مختلفة في العبارة ، فهي تصب في قالب واحد ، مؤداه أن البقاء لا يكون إلا بفناء العبد عند رؤية العبودية ، خلافا للمعنى اللغوي الذي يعطي للبقاء معنى مستقلا عن الفناء ، وهو معنى مادي ملموس .

١ (١) ابن فارس ، معجم اللغة ، ج ١ ، ص ٢٦٧ .

٢ (٢) القشيري ، المرجع السابق ، ص ٦٧ .

٣ (٣) السلمي ، طبقات الصولية ، ص ٣٧٨ .

٤ (٤) النهرجوري ، المرجع السابق ، ص ٤٨٥ .

٥ (٥) ابن عربي ، الفتوحات ، ج ٤ ، ص ٢٦٥ .

٦ (٦) ابن عربي ، الفتوحات ، ج ٤ ، ص ٢٦٦ .

٧ (٧) ابن عربي ، الفتوحات ، ج ٤ ، ص ٢٦٦ .

^٨ النهرجوري : هو ابن بلعوب ، اسحق بن محمد النهجوري ، توفي (٣٣٠ هجري / ٩٤١ م) صاحب أبا عمر والمالكى والجنيد مات في مكة بمجورا ، من أقواله : ((الدنيا بحر ، والآخرة ساحل ، والركب هو التقوى ،)) ((القشيري ، الرسالة القشوية ، ص ٤٨٣)) .

البَسْطُ

الباء والسين والطاء أصل واحد وهو امتداد الشيء في عرض أو غير عرض ، فالبساط ما يسط ، والبساط : الأرض وهي البسيطة^(١) . والبسط : تقيض القَبْض^(٢) .

أما المتصلة ، فيرون البسط من الأحوال التي لا يكون مجيئها بالكسب ، ولا ذهابها بالجهد . ويعرفه القشيري بأنه : « حالة يكون فيها المسوط في بسط يسع الخلق ، فلا يستوحش من أكثر الأشياء ، ويكون مبوطا لا يؤثر فيه شيء بحال من الأحوال »^(٣) . والمجوسري الذي لم يفرق بين القبض والبسط من حيث المعنى يعرفه بأنه : « عبارة عن بسط القلوب في حالة الكشف »^(٤) .

أما ابن عربي لينشر كنهاته أمام فكره وقلبه ويختار من مخزون خياله ، ما يثب في اللفظ الحياة والحيوية ، فيجج ملكا على سواه من الألفاظ . فالبسط عنده : صفة إلهية يتخلق بها صاحب هذا الحال ، لذا ألبس صاحبها لباس التورانية والشفالية ، وهي صفة من هيئ لتلقي النور الإلهي ، فيقول : البسط : « حال ، حكم صاحبه أن يسع الأشياء ولا يسعه شيء ، وحقيقته البسط لا تكون إلا لربيع المردة رفيع الدرجات ، ليرل بالحال إلى حال من هو أدنى الدرجات ليساويه ، وهي في الجناب الإلهي أعظم في العزل ، ولولا البسط الإلهي ما تمكن لأحد من خلق الله أن يتخلق بجميع الأسماء الإلهية »^(٥) .

وهكذا لمجج الصوفية في نقل البسط من معناه العام الدال على الامتداد والسعة لكل ما هو محسوس ، إلى معنى صوفي خاص يدل على حال من أحوال الصوفية لها تأثير على القلوب يستمدها العبد من البسط الإلهي ، إذ عن طريق هذا الحال يتصف العبد بصفات مستمدة من الأسماء الإلهية .

(١) ابن فارس ، معجم اللغة ، ج ١ ، ص ٢٤٧ .

(٢) ابن منظور ، (بسط) .

(٣) القشيري ، المرجع السابق ، ص ٥٨ .

(٤) المجوسري ، المرجع السابق ، ص ٦١٩ .

(٥) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٤ ، ص ٢٥٦ .

* القشيري هو عبد الكريم القشيري من نيسابور ، شافعي المذهب ولد سنة ٣٦٧ هجري ، كان متكلماً ، حافظاً عمداً ، تروياً لغوياً أدبياً ، كاتباً ، شاعراً ، لكن التصوف غلب عليه ، وله العديد من المؤلفات أشهرها الرسالة القشوية في التصوف ، توفي سنة ٤٦٥ هجري (القشيري : الرسالة القشوية ، ص ٥ .

البَوَادَة

الباء والبدال والهاء ، يدل على أول الشيء الذي يفاجئ منه « (١) » . البَوَادَة من البُدَاهَة أول كل شيء، وما يُفَجَأُ فيه، يقال بادهني مبادهة أي باغتني مباغتة « (٢) » . البوادةُ جمع بادهة « (٣) » أما الصولية ، ونظرا لطبيعة حياتهم القائمة على الترقب والانتظار لطارق يتزل من عالم الغيب ، فيفاجئهم بموجب فرح أو بموجب ترح ، عرفوا البوادة بأنها : « ما يفجأ قلبك من الغيب على سبيل الوهلة ، إما بموجب فرح أو بموجب ترح » « (٤) » .

أما ابن عربي فكان أكثرهم إدراكا وأوسعهم تفسيراً لهذا الاصطلاح ، لذكر مصدر هذه الفجآت ومنبعها، وهو الخلق . وأظهر تأثيرها على الخلق ، مستخدماً أسلوباً مميزاً ، يظهر ليه التناسق في طول العبارات ، وموسيقى تضرب على أوتار القلب نابعة من حسن استخدام السجع إذ يقول : « لجات الخلق ، التي لا يطيقها الخلق . إذ جاءت بهتة ، يتخيل أنها لفته ، فيعطيهما منه لفته ثم يعرض عنها بعدما أخذ ما جاءت به » « (٥) » . فالتناسق يظهر بين العبارات : لجات الخلق ، التي لا يطيقها الخلق وأيضا في قوله : إذ جاءت بهتة ، يتخيل أنها لفته ، فيعطيهما منه لفته كما يظهر السجع في الكلمات (الخلق ، الخلق) ، (بهتة ، لفته ، لفته) .

إذا دلقنا النظر في المعنيين اللغوي والصوفي ، نرى أنهما فسرا البوادة بالمفاجأة والبهتة ، مع تركيز للصولية على أحوال القلب وتقلباته .

التَّحَلِّي

من عادة النساء التجميل بالحلي ليزيدن حسنا وجمالا، فَالتَّحَلِّي من حُلِّي المرأة ، وهو جمع حَلْيٍ « (٦) » . هو بمعنى التزين بالحلي ، والتحلي بالفضيلة تعني الاتصاف بما « (٧) » . أضاف الصولية هذا اللفظ لمعجمهم الخاص ليتمكنوا من وصف أحوالهم ، ومقاماتهم ، فيعرفه الصجوري بأنه : الانتساب إلى قوم محمدين في القول والعمل ، لتشبهك بهم بدون حقيقة معاملتهم هو التحلي « (٨) » . أما السراج فلا يقف عند هذا التعريف بل يعرفه قائلا التحلي :

(١) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ١١٢ .

(٢) ابن منظور (بدء) .

(٣) عبد الرزاق الكاشاني ، معجم اصطلاحات الصولية ، ص ٦٤ .

(٤) القشوري ، المرجع السابق ، ص ٨٠ .

(٥) ابن عربي ، المعروضات المكية ، ج ٨ ، ص ١٨٧ .

(٦) ابن فارس ، معاني اللغة ، ج ١ ، ص ٩٤ .

(٧) المعجم الوسيط (حلا) .

(٨) الصجوري ، المرجع السابق ، ص ٤٣٩ .

التجلي : « التلبس والتشبه ، والتشبه بالصدّيقين بالأقوال وإظهار الأعمال ، وقال بعضهم : من تجلّى بغير ما هو فيه فضحته شواهد الامتحان »* « ١ » .

أما ابن عربي ، فينظر إلى التجلي لظرة أخرى ، إذ ركز كثيرا على الأسماء الحسنى ، ودعا إلى ضرورة الاتصاف بالأخلاق الإلهية ، ليحدث الجمع بين الحق والعبد ، واستغل هذا الاصطلاح للتعبير عن ذلك ، فقال : التجلي : « هو الترين بالأسماء الإلهية على الحد المشروع ، بحيث أن يعسر التمييز »* « ٢ » . ويضيف قائلا : التجلي : « الاتصاف بالأخلاق الإلهية المعبر عنها في الطريق بالتخلق بالأسماء »* « ٣ » . إلا أنه لم يستثن العبودية في تعريفه ، وربط بينها وبين الأسماء الإلهية بحيث أن وجود أحدهما يستلزم وجود الآخر ، فقال : التجلي : « الاتصاف بالأخلاق الإلهية ، وعندنا الاتصاف بأخلاق العبودية ، وهو الصحيح ، فإنه أتم وأزكى »* « ٤ » . ويضيف وضوحا ، ليقول : التجلي : « ظهور أوصاف العبودية دائما مع وجود التخلق بالأسماء فإن غاب عن هذا التجلي ، كان التخلق بالأسماء عليه وبالآ ، وتجلي العبد بأوصاف العبودية ، هو التخلق بالأخلاق الإلهية »* « ٥ » .

نلاحظ أن التجلي لغة واصطلاحا بمعنى الاتصاف والترين، غير أن المعنى الصوفي، يحوم حول الأقوال والأعمال الخاصة بمن يحاول التشبه بالصدّيقين، ولا يكون التجلي صادقا إلا بعد الامتحان

التجلي

الجيم واللام والحرف المعتل أصل واحد، وقياس مطرد، وهو الكشاف الشيء وبروزه ، يقال تجلّى الشيء إذا الكشف ، والتجلي : الاتكشاف* « ٦ » .

أما الصوفية فالتجلي عندهم معنى آخر ، أبعد من الخسوس ، وأقرب إلى المعنى المجرد . وقف السراج على مفهوم هذا اللفظ ، وصاغه بعبارة يطلقها غير الصوفي تلقيا يخرج عن التلثر والتأثير خلافا للصوفي الذي ينطق بما يعلمي عليه الحال ، فعرفه بأنه : « إشراق أنوار إقبال الحسق على قلوب المتقبلين عليه »* « ٧ » .

((١)) السراج ، اللمع ، ٤٣٩ .

((٢)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٢٠٣ .

((٣)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٢٢٦ .

((٤)) ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٣١ .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٢٢٦ .

((٦)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الأول ص ٢٤٠ .

((٧)) السراج ، اللمع ، ص ٤٣٩ .

اقتبس الهجويري مقولة السراج ، وأضاف إليها أنواع الرؤية للحق ، فقال : التجلي : « هو تأثير أنوار الحق بحكم الإقبال على القلوب المقلبين المجدبرين بأن يروا الحق بقلوبهم ، والفرق بين الرؤية ورؤية العيان هي أن المتجلي إذا أراد يرى ، وإذا أراد لا يرى ، أو يرى وقتا ولا يرى وقتا آخر ، أما أهل العيان في الجنة ، فإنهم إذا أرادوا ألا يروا لأنهم لا يرون ، لأن السر يجوز على التجلي ، ولا يجوز على الرؤية »* « ١ » .

أما ابن عربي فقد صال في علوم الغيب وجمال ، وتمت المشاهدة في ظل الخلوة والجلوة ، فبرق له نور الحق ، فكاد أن يحدث الصعق والحرق ، وعندما سئل عن التجلي ، قال : التجلي : « تغير الحال على الأعيان الثابتة من الثبوت إلى الوجود ، وبه ظهر الانتقال من حال إلى حال في الموجودات ، وهو خشوع تحت سلطان التجلي ، لله النقيضان ، يحو ويشت ويوجد ويعدم »* « ٢ » . ويضيف في موضع آخر ، ليقول : التجلي : « حال العارفين إذا خرجوا من نفوسهم ، ودرجوا عن محسوسهم ، تطهرت قلوب ، وأظهرت غيوب ، ورفعت أستار ، لطلعت أسوار »* « ٣ » . ولم يكتف بالتعبير والتبديل لما كان عليه مفهوم التجلي ، بل صنف وفند ، وقال : التجلي : « هو التجلي للأشياء ، والتجلي في مجموع الأسماء ، والتجلي الإلهي ، والتجلي المشبه بالشمس ليس دونها سحاب ، والتجلي الصوري »* « ٤ » . وعرف كلا منها ، فقال : التجلي للأشياء : « فهو تجل يفني أحوالا ويعطي أحوالا في المتجلي له ، ومن هذا التجلي توجد الأعراض والأحوال في كل ما سوى الله »* « ٥ » . أما التجلي في مجموع الأسماء : « فيعطي هذا التجلي في العلم المقادير والأوزان والأمكنة والأزمان والشرائع ، وما يليق بعلم الأجسام ، وعالم الأرواح والحروف اللفظية والرسمية وعالم الخيال »* « ٦ » . أما التجلي الصوري ، فيرى أنه : « هو التجلي الذي يكون معه البقاء والعقل والالتذاذ والخطاب والقبول »* « ٧ » .

اقترب المعنى الصوفي من المعنى اللغوي للتجلي ، إلا أن الصوفية حددوا الظهور والكشف وخصصوه لله ، لتجلي أنوار الحق على القلب لتتم الرؤية .

- ((١)) الهجويري ، كشف المحجوب ، ص ٦٣٣ .
 ((٢)) ابن عربي ، الصوحات المكية ج ٣ ، ص ٥٦٦ .
 ((٣)) ابن عربي ، عطاء مغرب ، ص ٢٣ .
 ((٤)) ابن عربي ، الصوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٥٥٥ .
 ((٥)) ابن عربي ، الصوحات المكية ج ٣ ، ص ٥٥ .
 ((٦)) ابن عربي ، الصوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٥٥٥ .
 ((٧)) ابن عربي ، الصوحات المكية ، ج ٧ ، ص ٣٥١ .

التَّخَلِّي

الخلاء واللام والحرف المعتل أصل واحد يدل على تعري الشيء من الشيء* «(١)» .
والتخلي : الترك* «(٢)» .

أما الصوفية ، وطبقا لحياقم القائمة على الزهد ، فقد استهواهم هذا اللفظ ، إذ يعرفه السراج بأنه : « الإعراض عن الأشغال المانعة للعبد عن الله : وأولها مشاغل الدنيا ، بحيث يخلي يده منها بحكم تشریف العناية ، وثانيها أن يقطع عن قلبه إرادة العقبى ، وثالثها أن يخلي السر من متابعة الهوى ، ورابعها أن يعرض عن صحبة الخلق ، ويخلي القلب عن التفكير فيهم* «(٣)» .
إلا أن ابن عربي ، الذي اعتاد على الضرد ، فقد قرن التخلي بالخلوة ، لأنه يرى فيها المر المؤدي إلى جفوة الخلق ، والترين بأنوار الحق ، فيقول : التخلي : « اختيار الخلوة والإعراض عن كل ما يشغل عن الحق* «(٤)» .

للاحظ من التعاريف السابقة ، أن التخلي لغة واصطلاحاً تعني الترك والفرغ ، غير أن الصوفية حددوا أنواع التخلي ، فهي في مجملها تدور حول تفرغ القلب من التفكير في الدنيا .

التَّوْبَةُ

التاء ، والواو والياء كلمة واحدة ، تدل على الرجوع ، وهو يعاتب (تاب) في دلالة بمعنى عاد ورجع ، يقال : تاب من ذنبه أي رجع عنه* «(٥)» . والتوبة : الرجوع من الذنب* «(٦)» .
اتخذ الصوفية التوبة اصطلاحاً لهم إذ تعددت الآراء فيه وتنوعت ، إذ يعرفه القيشيري بأنه : « الرجوع عما كان ملحوماً في الشرع إلى ما هو محمود منه* «(٧)» . أما روم ، فقد عرفه بطريقة أخرى ، فقال : التوبة : « أن يتوب من التوبة* «(٨)» . وألم عبد الرحمن السلمى بكثير من أقوال الصوفية الذين عاصروه ، ومن سبقه منهم ، فيعرفه بأنه : « طرد الغفلة ولزوم المراعاة ثم الحذر* «(٩)» . ويضيف قائلاً بأنه : « الرجوع من كل ما ذمه العلم إلى ما مدحه العلم* «(١٠)» .

(١) ابن فارس ، معجم اللغة ، ج ٥ ، ص ٢٠٤ .

(٢) ابن منظور (خلا) .

(٣) السراج المرجع السابق ، ص ٤٤٠ .

(٤) ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٢٤ .

(٥) ابن فارس ، المجلد الأول ، ص ١٨٤ .

(٦) ابن منظور (توب) .

(٧) الكشوي ، الرسالة المشوية ، ص ٩١ .

(٨) القانقاني ، اصطلاحات الصوفية ، ص ١٩٢ .

(٩) السلمى ، تسع كتب في الصوف ، ص ٣٩٥ .

(١٠) السلمى ، تسع كتب في الصوف ، ص ٣٩٥ .

لقد تطرق ابن عربي في كثير من مؤلفاته إلى التوبة ، لما لها من تأثير في عملية الكشف فأخرجها من نطاق المعنى المألوف عند الصوفية ، وأدخلها في دائرة الأحوال ، التي تقوم على الصلة القائمة بين اللاهوت والناسوت . إذ يدعو إلى الالتجاء لله في كل حين ، والابتعاد عن كل مخلوق يشغل القلب عن ذكره والرجوع منه إليه به ليقول : التوبة : «التراب من الله ، وتباعد من المخلوقات»* «١» .

نرى التكامل في التعاريف الصوفية للتوبة، فلم تخرج عن الرجوع والالتجاء عن كل ما يشغل القلب عن الله تعالى ، والتوبة في معناها المألوف ، توبة العوام من الذنوب ، وفي معناها الصوفي توبة الخواص من الغفلة .

التَّوْحِيد

- الوار والحاء والذال : أصل واحد يدل على الاتفراد ، ومن ذلك الوحدة* «٢» .
 والتوحيد : الإيمان بالله وحده لا شريك له . والله الواحد الأحد : ذو الوجدانية والتوحيد* «٣» .
 والتوحيد في الفلسفة : القول بإله واحد* «٤» .

أما عند الصوفية فتعددت التعاريف بعدد الذين سئلوا عنه . فيعرفه ذو النون المصري بأنه : «أن تعلم أن قدرة الله تعالى في الأشياء بلا مزاج ، وصنعة للأشياء بلا علاج ، وعلّة كل شيء صنعه ، ولا علّة لصنعه ، وكل ما تصدر في نفسك ، فإله عز وجل بخلافه»* «٥» . أما الجنيد* فعالج الأمر من جانب آخر ، وفسره بأنه : «معنى تضمحل فيه الرسوم ، وتندرج فيه العلوم ، ويكون الله تعالى كما لم يزل»* «٦» . وعرفه السلمي ، إذ اعتمد في تفسيره على التأويل بأنه : «إيراد القدم عن الحوادث ، وترك ما علم وجهل ، وأن يكون الله تعالى مكان الجميع»* «٧» .

(١) ابن عربي - محي الدين - تحفة السيرة إلى حضرة الوردة - القاهرة - مطبعة القاهرة - ط ١ - بدون تاريخ - ص ٤١ .

(٢) ابن فارس - معجم اللغة ، ج ٦ ص ٩٠ .

(٣) ابن منظور (وحد) .

(٤) المعجم الوسيط (وحد) .

(٥) الكشوي ، المرجع السابق ، ص ٢٩٩ .

(٦) الكشوي المرجع السابق ، ص ٢٩٩ .

(٧) السلمي ، تسع كتب في الصوف ، ص ٣٩٥ .

* الجنيد : هو أبو القاسم الجنيد بن محمد (توفي سنة ٢٩٧ هـ / ٩١٠ م . سيد هذه الطائفة وأمامهم ، أصله من نهاوند ، ولد ونشأ في العراق ، كان لقبها على منسوب أبي ثور (الكشوي ، الرسالة المشوية ، ص ٤٣٠) .

وآمن ابن عربي بوحدة الشهود ، وأن العبد إذا وصل إلى حالة متقدمة من الشفاعة ، يخرج فيها من عالم الظلمة إلى عالم النور ، فتجلى الذات الإلهية لذاته ، وهذا في نظره لب التوحيد ، إذ يعرفه بأنه : « هو الصراط المستقيم ، وهو شهود الذات بفنائها أو بقائها إن شئت »* « (١) » .
 لم يخرج التوحيد في التعاريف السابقة عن أمور ثلاثة ، وهي : توحيد الحق للحق ، وهو علمه بأنه واحد ، وتوحيد الحق سبحانه للخلق وهو حكمه سبحانه بأن العبد موحد ، وتوحيد الخلق للحق سبحانه وهو علم العبد بأن الله عز وجل واحد ، وحكمه واختياره عنه بأنه واحد .

التَّوَجُّد

الوار والجيم والذال أصل واحد ، وهو الشيء يلفيه* « (٢) » . والتواجد من الوجد ، يقال تواجد فلان : أرى من نفسه الوجد* « (٣) » .
 أما التواجد عند الصوفية ، فله مفهوم آخر ، أوضحه القشيري بأنه : « استدعاء الوجد بنوع من الاختيار ، وليس لصاحبه كمال الوجد »* « (٤) » .
 أما التواجد عند ابن عربي ، فقد ضم بين طياته ملخصا للتعاريف السابقة ، إذ أصبح التعريف المرجع المعتمد ، لكل باحث في التصوف ، فهو يقول : التواجد : « استدعاء الوجد ، وقيل إظهار الوجد من غير وجد »* « (٥) » .

اختار الصوفية في صياغة عباراتهم المعنى اللغوي للتواجد ، ليكون لبنة ترتكز عليها أركان مصطلحاتهم ، ومرادهم في ذلك طلب أحوال كبار التصوفة ودرجاتهم ، لا حركاتهم ورسومهم .

التَّلَوِين

التلوين من اللون ، فاللام والوار والتون كلمة واحدة ، وهي سحنة الشيء ، واللون : لون الشيء ، كالحمرة والسواد « (٦) » .

« (١) » ابن عربي ، التصوفات المكية ، ج ١ ، ص ٣١٥ .

« (٢) » ابن فارس ، معجم اللغة ، ج ٦ ، ص ٨٦ .

« (٣) » المعجم الوسيط (وجد) .

« (٤) » القشيري ، المرجع السابق ، ص ٦١ .

« (٥) » ابن عربي ، التصوفات المكية ، ج ٣ ، ص ٢٣٢ .

« (٦) » ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٦٥ .

روم : هو أبو محمد روم بن أحمد (توفي سنة ٣٠٣ هجري / ٧١٥ ميلادي) بغدادى من أعظم المشايخ ، كان قلبها صوليا

(القشيري الرسالة القشوية ، ص ٣٩٠) .

أما الصوفية ، لتنظروا إلى التلوين نظرة أخرى بعيدة عن المعنى المادي ، فالقشيري ، صاحب الحال والمقام ، والجامع بين الشريعة والحقيقة ، وصاحب الذوق والبصيرة ، نظر إليه نظرة المنجرب الخبير ، فقال : التلوين : « صفة أرباب الأحوال ، وما دام العبد في الطريق فهو صاحب تلوين ، لأنه يرتقي من حال إلى حال ، وينتقل من وصف إلى وصف ، وصاحب التلوين في الزيادة » (١) . ويعرفه السهروردي بأنه « لأرباب القلوب ، لأنهم تحت حجب القلوب ، وللقلوب تنخلص إلى الصفات ، وللصفات تعدد بعدد جهاتها . فيظهر لأرباب القلوب بحسب تعدد الصفات » (٢) . وقد لاحظ ابن عربي تنوع التعاريف وكثرتها ، فعارض كثيرا منها ، إذ يرى كثير من السابقين أن التلوين مقام ناقص ، ولكنه عنده من المقامات التي لا يباريها أكمل المقامات ، فيقول التلوين : « تنقل العبد في أحواله ، وهو عند الأكثرين مقام ناقص ، وعندنا هو أكمل المقامات وحال العبد فيه حال قوله تعالى (كل يوم هو في شأن) » (٣) .

لقد تحطى المعنى الصوفي المعنى المادي المحسوس ، والمعنى الظاهري للتلوين ، والذي يعني التغيير ، والتعدد وعدم الثبات على صفة من صفات أهل الرسوم ، ليدل على صفة أرباب الحال ، ولكن ما سوغ انتقال الدلالة هو أن هذه الصفة في تغير متواصل .

التَّمَكُّين

الميم والكاف والنون كلمة واحدة ، والمكن : بيض الضب ، والمكنات : أوكار الطير (٤) . التمكن : القدرة على الشيء والظفر به ، « فتمكن » من الشيء : قدر عليه ، أو ظفر به (٥) . أما الصوفية فلهم نظرة مغايرة ، للتلوين والتمكين متلازمان ، والتمكين عندهم نهاية الطريق لصاحب التلوين . ويعرفه القشيري بأنه : « صفة أهل الحقائق ، وهي نهاية الطريق لصاحب التلوين فإذا وصل تمكن ، لصاحب التمكين قد وصل ثم اتصل ، وإمارة أنه اتصل : أنه بالكلية عن كليته بطل » (٦) . ويؤكد السهروردي على حال القلوب ، ونور الذات وينظرو إليها على أنها : « صفة أهل الحقائق ، فأرباب التمكين خرجوا عن مشائم الأحوال ، وخرقوا حجب القلوب ، وباشرت أرواحهم سطوع نور الذات » (٧) .

(١) القشيري ، الرسالة المشوية ، ص ٧٨ .

(٢) السهروردي ، المرجع السابق ، ص ٤٧٩ .

(٣) ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٢٥ .

(٤) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٥١٩ .

(٥) ابن منظور ، (مكن) .

(٦) القشيري ، المرجع السابق ، ص ٧٨ .

(٧) السهروردي ، المرجع السابق ، ص ٤٧٩ .

أما ابن عربي ، فأكد على الترابط والتواصل بين التلوين والتمكين بل جعل أحدهما خاصا بالآخر وزاد التمكين تحديدا ، فاعتبره أساس التلوين ، فيقول : التمكين عندنا : « هو التمكين في التلوين ، وقليل : حال أهل الوصول »* « (١) » .

نلاحظ أن المعنى الصوفي ، نقل المعنى اللغوي العام الذي يركز على ما هو مألوف لهذا الاستعمال إلى معنى خاص ، يصف فيه حال أهل الحقائق ، وما هم عليه من فناء واتصال .

التقوى

من المعارف عليه بين اللغويين أن الوار واللقاف والياء ، كلمة واحدة تدل على دفع شيء عن شيء بغيره ، يقال : اتقى الله ، تولاه : أي اجعل بينك وبينه كالوقاية* « (٢) » . وتقوى الله : خشيته وامتنال أوامره واجتناب نواهيه* « (٣) » .

أما الصوفية ، فاعتمدوا على التقوى في التقرب إلى الله _ سبحانه وتعالى _ لما له من أسرار توارد على العبد ، إشارة من الله على الصلاح ، وحسن المقام ، إذ يعرفه ابن خفيف* بأنه : « مجالبة ما يهدك عن الله تعالى »* « (٤) » .

ويعتقد ابن عربي أن الله قد خلق الإنسان على صورة من صورهِ ، وهذه الصورة مخفية داخل كيان الإنسان بشكل من الأشكال ، وبإستطاعته إظهار هذه الصورة إذا التزم بالتقوى ، فيعرف التقوى : « بأن تتخذ الله وقاية ، وتقيه ، لما فيه من التقابل ، وهو مثل قوله في الاستعاذة منه به ، وهو من المقامات المستصحبة في الدنيا والآخرة » « (٥) » . ويضيف واصفا التقى من حيث اتصاله بالصفات الإلهية ، فيقول : التقى : « هو الذي يتحقق بسائر كمالات الأسماء والصفات الإلهية ظاهرا وباطنا »* « (٦) » .

لقد خصص الصوفية معنى التقوى ، ليدل على الوقاية من كل ما يفضب الله ، فأخرجوه من المعنى المادي المطلق ، إلى المعنى المجرد القائم على الصلة الحفية بين العبد وربهِ .

((١)) ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥٢٥ .

((٢)) ابن فارس ، معجم اللغة ، ج ٦ ، ص ١٣١ .

((٣)) المعجم الوسيط ، (وفي) .

((٤)) السلمى ، طبقات الصوفية ، ص ٤٦٥ .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٢٨٢ .

((٦)) الجزائر ، الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي ، ص ٦٦ .

ابن خفيف : هو أبو عبد الله محمد بن خفيف ، توفي سنة إحدى وسبعين وثلاثمائة ، صاحب أبا المباس ابن عطاء ، وطاهر المقدسي كان شيخ الوقت حالا وعلمًا (أبو نعيم الأصبهاني ، حلية الأولياء ، ج ٣ ، ص ٣٨٥ .

التَّوَكَّلُ

الوار والكاف واللام : أصل صحيح يدل على اعتماد غيرك في أمرك . من ذلك الوكيلة والتوكل : الرجل الضعيف . والتوكل منه ، وهو إظهار العجز في الأمر والاعتماد على غيرك^(١) . أما الصولية لهم الذين اتخذوا كتاب الله وسنة رسوله تراساً ومنهجاً يسرون عليه ، لاحظوا أن التوكل يرد في غير موضع في القرآن ، وهو حال النبي - صلى الله عليه وسلم - لذا أصبح ركناً أساسياً من أركان الصوف ، يتردد على ألسنتهم باستمرار . فيعرفه السقطي^(٢) بأنه : « الانخلاع من الحول والقوة »^(٣) . أما الشبلي فنظر وتدبر وبعين البصيرة صاغ وشكل وقال التوكل : « أن تكون عند الله تعالى كما لم تكن ، ويكون الله تعالى لك كما لم يزل »^(٤) . وذو النون المصري لفسر وأجل التعريف بقوله : « هو ترك تدبير النفس والانخلاع من الحول والقوة وإنما يقوى العبد على التوكل ، إذا علم أن الحق سبحانه يعلم ويرى ما هو فيه »^(٥) . ويركز النهرجوري^(٦) في تعريفه على التخلصي عن أمور الدنيا وحفظها ، وينظر إليه على أنه : « موت النفس عن ذهاب حظوظها من أسباب الدنيا والآخرة »^(٧) .

ويقف ابن عربي على رأس المتصوفة الذين تحكموا بدوائهم خارج لطاق الجسد ، ووصل إلى الهدف المنشود ، بالاطلاع على سر السر بالمجاهدة والنصر والكشف ، وغلف هذه المقامات والأحوال بالتوكل ، فيقول : التوكل : « اعتماد القلب على الله تعالى مع عدم الاضطراب عند فقد الأسباب الموضوعة في العالم التي من شأن النفوس أن تركز إليها »^(٨) . ويصرح ابن عربي بتعريف آخر ، بالفكرة التي آمن بها إيماناً مطلقاً ، وهي الوحدة القائمة بين العبد والحق مما أطلق عليه وحدة الشهود ، بينما يتهمه كثير من الباحثين بقوله بوحدة الوجود حيث يظهر العلاقة المتبادلة بين الخالق والمخلوق ، فيقول : التوكل : « خروج العبد عن أعاليه وعن أحواله بكونه فاعلاً بالله »^(٩) .

(١) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٦٤٣ .

(٢) الكلابادي ، المرجع السابق ، ص ١٠٠ .

(٣) السراج ، التمع ، ص ٧٩ .

(٤) القشيري ، المرجع السابق ، ص ١٦٤ .

(٥) السلمي ، تسع كتب في الصوف ، ص ٣٢١ .

(٦) ابن عربي ، المقاصد المكتبة ، ج ٣ ، ص ٣٥٩ .

(٧) ابن عربي ، لسو ابن عربي ، ج ١ ، ص ١٧٨ .

السري السقطي : هو أبو الحسن سري بن المغلس السقطي (توفي سنة ٢٥٣ / ٨٦٧ م ، نال الجند وأساعده وتلميذه معروف الكرنسي ، وكان وحيد زمانه في الورع وأحوال السنة وعلوم التوحيد (القشيري الرسالة القشيرية ، ص ٤٣ .

لمس من هذه الأتوال ، أن هذا اللفظ التعر من بيئته اللغوية ذات الدلالة العامة غير المحددة ، وزرع في وعاء من أوعية الصولية ، لينمو ويعطي الثمار المتوع أكلها ، لمنها ما يعطي حقيقة اليقين ، ومنها ما يعطي مكاشفة الغيوب ، ومنها ما يعطي مشاهدة قرب الرب .

الجمع

الجيم والميم والعين أصل واحد ، يدل على تضام الشيء ، يقال : جمعت الشيء جمعا والجماع : الأثابة من قبائل شقي * « ١ » . والجمع : اسم لجماعة الناس ، والجمع : المجتمعون ، والجمع : مصدر قولك جمعت الشيء ، وجمعت الشيء : إذا جئت به من ههنا وههنا * « ٢ » . إلا أن الصولية يعتبرون أصحاب الجمع منبع الفراسات الصادقة والمحدثين والمكلمين من جهة الحق ، إما إلهاما أو بياناً أو بينة أو شهادة . فالكلابادي * وهو من أصحاب هذه الأحوال ، ومن أهل الإشراق ، ومن المأذون لهم في الإخبار عن بعض الأسرار ، يعرف الجمع بقوله : « هو أن لا تنصرف همومه ، فيجمعها تكلف العبد ، بل تجتمع المهموم ، لتصير بشهود الجامع لها هسا واحدا ، ويحصل الجمع إذا كان بالله وحده دون غيره * « ٣ » . أما السلمي ، فيعرفه بأنه : « عين الحق الذي قامت به الأشياء * « ٤ » .

أما ابن عربي ، فقد استعرض أتوال كثير من المتصوفة ، فقال : « إن الجمع عند بعض الطائفة إشارة من أشار إلى الحق بلا تخلق ، ويضيف أن عند بعضهم : ما سلب منك ، وعند آخرين ما أشهدك الحق من فعله بك حقيقة ، وقيل الجمع : إثبات الخلق قائما بالحق * « ٥ » . ثم يشرع بعد ذلك بعرض بضاعته النفيسة ، كأنه يرمي من وراء ذلك ، إظهار الضوق الذي يمتاز به فيقول : الجمع عندنا « أن تجمع ماله عليه مما وصفت به لنفسك من نعوته وأسمائه ، وتجمع ما لك عليك مما وصل الحق به نفسه من نعوتك وأسمائك ، لتكون أنت أنت ، وهو هو ، وجمع الجمع أن تجمع ما له عليه وما لك عليه وترجع الكل إليه * « ٦ » . وينطلق في خياله بعيدا ،

((١)) ابن لارس ، ملابيس اللغة ، ج ١ ، ص ٤٢٩ .

((٢)) ابن منظور ، (جمع) .

((٣)) الكلابادي ، المرجع السابق ، ص ١١٩ .

((٤)) السلمي ، طبقات الصولية ، ص ١٨٠ .

((٥)) ابن عربي ، المعروضات المكية ، ج ٤ ، ص ٢٦٧ .

((٦)) ابن عربي ، المعروضات المكية ، ج ٤ ، ص ٢٦٧ .

أبو بكر الكلابادي : هو أبو محمد بن اسماعيل البخاري الكلابادي المعروف سنة ٣٨٠ / ٩٩٠ م ، وهو من مصوفة القرن الرابع الهجري ، تلمذ على الشيخ محمد بن الفضل ، وكان ههنا حنفا صوفيا ، وكان إماما أصوليا ، لارسي الأصل ، من أشهر مؤلفاته : العرف المناهب أهل الصوف ((أبو محمد الكلابادي ، العرف للمناهب أهل الصوف ، ص ١٦٢ .

مستعرضاً مبدأ الخلق ، ونفخ الله من روحه في آدم ، مستندلاً بذلك على وجود الجانب الإلهي في بني البشر الذي يمكن إبرازه بالرياضات والمجاهدات وبذلك ينضم الفرع لأصله ، فيقول : أما الجمع « فهو الحال التي لا تميز فيها بين العبد والرب ، وهي حال الفناء الصوفي » « ١ » . وتزيد هذه الفكرة وضوحاً عند تعريفه جمع الجمع ، إذ يرى بأنه : « مقام أعلى من البقاء ، وهو أن يُلخذه الحق بعد بقاءه ، فيكون في شهود ذاته تعالى ، ليصير مستهلكاً بالكلمة عما سوى الله تعالى » « ٢ » بالتأمل والتفكير نرى أن الجمع في اصطلاح الصوفية ، خلف بغلاف السر ، واكفى بيث ومضنة لور ، تقوم على الإشارة ، فأخرج المعنى اللغوي من نطاقه المحسوس إلى القضاء المعنوي المجرد .

الجود

الجم والوار والبدال ، أصل واحد ، وهو التسمح بالشيء ، وكثرة العطاء . والجود : المطر الغزير ، والجواد : القرمس الدريع السريع * « ٣ » .
أما الصوفية لئس غريباً أن يصبح الجود أحد اصطلاحاتهم ، لالتجرد من الدنيا دينهم ، فالسلمي بعد أن جاد بما يملك ، عرفه بأنه : « بدل من غير طلب عوض عليه ، ويكون في إرادة ومحبة له » * « ٤ » . ويضيف القشيري في رسالته لاثلاً : الجود : « أن لا يصعب على من يتصف به البذل ، ومن بدل الأكثر وأبقى لنفسه شيئاً ، فهو صاحب جود » * « ٥ » .

عندما حلل ابن عربي الجود اكفى بالتلميح دون التصريح ، فبدت العبارة قريبة من المعنى اللغوي ، ولكنها تحمل في ثناياها أبعاداً تتوددنا إلى ما يقع وراء النص ، تاركا لقارئ الاصطلاح التحليل والتفسير ، ليكتشف بنفسه هذه الأبعاد ، فيقول : الجود : « هو العطاء قبل السؤال » * « ٦ »
فما العطاء الذي يقصده ، هل هو العطاء المادي أم الروحي ، والاعتقاد الأرجح اجتماعهما معا نلاحظ مدى الاتفاق بين المعنى اللغوي والصوفي ، أن كليهما يعني البذل والعطاء ، إلا أن المعنى الصوفي لسر وأظهر ، ولفق بين الجود والسخاء فالجود أعم وأتم فهو بحر والسخاء منه نهر

الحقيقة

الحاء والقاف : أصل واحد ، وهو بدل على إحكام الشيء وصحته ، فالحق لقيض

(١) داود - عبد الباري محمد - الحناء عند صوفية المسلمين - القاهرة - أندلس المصرية اللبنانية - ط - ١٩٩٧ - ص ٣٤٧ .

(٢) ابن عربي - رد المشابه إلى الحكم - تحقيق أبو بكر محنون - القاهرة - م الصدق الحوتبة سنة ١٩٤٨ / ١٩٤٩ ، ص ٧٨ .

(٣) ابن فارس ، معجم اللغة ، ج ١ ، ص ٩٣ .

(٤) السلمي ، تسع كتب في الصوف ، ص ١٧١ .

(٥) القشوي ، الرسالة المشوبة ، ص ٢٤٧ .

(٦) ابن عربي ، المعراج المكية ، ج ٣ ، ص ٣٢١ .

الباطل ، والحق : مُلتقى كل عَظَمَيْنِ إِلَّا الظَّهْرَ وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ إِلَّا صِلَاباً قَوِيًّا» * «١» .
 أما الصوفية ، فقد لاحظوا بصفاء لؤلؤهم وبعمق تأملاتهم ، أن عالم الحس والعقل ، وعالم
 الخلق والكثافة لا يستقل بوجوده ، وإنما يستمدّه من ملكوت الغيب وملكوت الحب والحق
 واللطافة . ولا يمكن للمرء أن يدرك من خلال عالم الشهادة هذا ، إلا ما يدور له من ملكوت
 الحق ، وهذا ما لسميه الحقيقة . فالسلمي في تعابيره يقين في حى الحقيقة ، لا يتجاوزها ، ولا يعبر
 إلا تلميحاً ، ولا ينطق إلا إيماء ، فيعرفها بأنها : « تصفية الأحوال عن ملاحظات الأغيار ، وهي
 مرجع العارفين عند الوصول ، ومستراح الواصلين في الوصلة ، ومقام المشتاقين عند هيجان الوله
 وهي إن صحت أوصلت المتحقق إلى الحق من غير كلفة ، وهي تحقيق الحق في أسرار
 المحققين » * «٢» . والمجويري بعد أن فرق بين الشريعة والحقيقة ، يعرفها بأنها : « إقامة العبد
 في محل وصل الله ، ووقوف سره على محل التنزه » * «٣» .

وليس غريباً أن يلجأ ابن عربي إلى الغموض ، والامسحالة بالألغاز ، إذا أراد أن يخفي سرّاً
 أو يبحث في أمر إلهي خوفاً من سوء تأويل أصحاب الرسوم ، لذا تختبئ التعاريف السابقة ،
 وعرض تعريفه بشكل لا يتفهمه إلا خاصة الخاصة ، لما فيه من معنى الخمو ، والسحق ، والوصل
 والاتصال ، وذلك حيث يقول : الحقيقة : « هي سلب آثار أوصافك عنك بأوصاله ، إله الفاعل
 بك ليك منك لا أنت » * «٣» . ولقد تداوفا في إحدى قصائده ، فقال :

لما شهدتُ الذي سوى حَقِيقَتِهِ
 في ذاتِ أكْمَلِ مخلوقٍ من البشر * «٥» «اليسب» .
 عند استعراض التعاريف السابقة نجد أن السلمي والمجويري * عالجا الحقيقة في ضوء
 الشريعة ، وإقامة الشريعة بدون وجود الحقيقة محال ، وإقامة الحقيقة بدون حفظ الشريعة محال
 وأوضحا أن إدراك الحقيقة صعب ، ولما كان الحق وراء الحقيقة ، فالحق لا يدركه الخلق ، وأضاف ابن
 عربي مفهوماً يتعدى في معناه قدرة العقل على استيعابه ، من حيث الحقيقة القائمة بين العبد والحق .

((١)) ابن لاروس ، معاني اللغة ، ج ٢ ، ص ١٨ .

((٢)) السلمي ، سبع كتب في الصوف ، ص ١٧٦ .

((٣)) المجويري ، المرجع السابق ، ص ٦٢٨ .

((٤)) ابن عربي - المجموعات المكتبة ، ص ٣٦٠ .

((٥)) ابن عربي - ديوان ابن عربي - محي الدين - ج ٤ - شرح أحمد حسن بسج - بيروت - دار الكتب العلمية - ط ١٩٩٦ - ص ٢٩١ .

المجويري : هو أبو الحسن علي بن عثمان المجويري النزلوي ، كان عالماً من علماء الصوفية في القرن الخامس الهجري . تاريخ ميلاده غير
 معروف ، وإن كان من المرجح أنه ولد في أواخر القرن الرابع الهجري ، ولا يعرف عن حياته الخاصة إلا القليل . كان كثير الرحلات والتفكير
 الصل بالعديد من شيوخ الصوف ، من أهم كُتبه : كشف المحجوب ، لولي في عهد إبراهيم النزلوي . سنة (٤٥١ - ٤٩٢) . (كشف
 المحجوب ، المجويري ، ص ٧) .

الحرية

الحاء والراء في المضاعف له أصلان : الأول ما خالف القُبُودِيَّةَ وَبَرِيءَ من الغَيْبِ والنقص يقال طِينٌ حَرٌّ : لا رمل فيه ، والثاني خلاف البرد ، والحرور: الريح الحارة تكون بالتهار واللَّيْلُ « ١ » . والحرية : الخُلُوصُ من الشوائب أو الرِّقُّ أو اللُّؤْمُ « ٢ » .

أما الصوفية فقد عشقوا الانطلاق من المعقول إلى اللامعقول ، ومن المحسوس إلى عالم النور وروحهم تسبح في عالم الملكوت ، لهم دائمو السكر يكاد لا يصحون ، مطلبهم الفناء وشعارهم الحرية . ويعرف القشيري الحرية بأنها : « أن يكون العبد تحت ريق المخلوقات ، ولا يجري عليه سلطان المكونات ، وعلامة صحته سقوط التميز عن قلبه بين الأشياء ، لتساوى عنده أخطار الأعراض »* « ٣ » . أما الشبلي والذي اعتصر قلبه المأ ، لما حل بالحلاج نتيجة جراته فيقول : الحرية : « هي حرية القلوب لا غير »* « ٤ » .

ويرى ابن عربي أن الحرية مقام ذاتي ، للجأ في تعريفه إلى الفصل في أمور والوصول في أمور أخرى ، فهو يفصل بين الحق والعبد من حيث أن الحرية مقام ذاتي لا إلهي ، وأما الوصول فيقوم على الصلة التي تربط العبد بالرب ، والمتمثلة بالعبودية التي لا عنى لها ، فيقول : الحرية : « عبودية محققة لله ، فلا يكون عبداً لغير الله الذي خلقه ليعبده ، لوقى لما خلق له »* « ٥ » . ويوضح أن الصفات البشرية يمكن التخلص منها ، إذا جعل الله ملجأ كل أمر ، فيقول : الحرية : « إزالة صفة العبد بصفة الحق ، إذا كان الحق سمعه وبصره وجميع لواه »* « ٦ » .

نلمس من التعاريف السابقة أن معنى الحرية في المفهوم الصوفي أوسع وأشمل ، فهي التحرر على إطلائه من كل ما له صلة بالجسد ، للوصول إلى الواحد الصمد ، ويلوح فيه بذور الشورى على الحياة ، والنظر إليها نظرة احتقار واستعلاء . أما ابن عربي فقد أضاف لها معنى آخر ، إذ يعتبر تمسك العبد بعبوديته هو عين حرية .

((١)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٦٥

((٢)) المعجم الوسيط (حرر)

((٣)) القشيري ، المرجع السابق ، ص ٢١٩ .

((٤)) سرور ، من أعلام التصوف الإسلامي ، ص ١٣٥ .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٤١ .

((٦)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٢٣٨ .

الحال

الحاء والواو واللام أصل واحد، وهو تحركٌ في دَوْرٍ، فالحَوَلُ : العام، وذلك أنه يحول ، أي يدور وحال الشخص يحول : إذا تحرك * «(١)» . والحال : الوقت الذي أنت فيه ، وحال الإنسان : ما يختص به من أموره المتغيرة الحسية والمعنوية * «(٢)» .

أما عند الصوفية ، للفظ الحال مائل أمامهم ، جارٍ في عباراتهم ، متداول في علوم بيان المحققين . عرفه العديد منهم ، اتفقوا في جانب واختلفوا في آخر ، هذا ما يدور لمن ليس منهم ولا غرابة في ذلك ، للفهم يكسوها الرمز والإشارة ، فالمجوري يعرف الحال بأنه : «معنى يرد من الحق إلى القلب ، دون أن يستطيع العبد دفعه عن نفسه ، بالكسب حين يرد ، أو جده بالتكلف حين يذهب» «(٣)» . ويضيف قائلا : الحال : «عبارة عن فضل الله تعالى ولطفه إلى قلب العبد دون أن يكون مجاهدته تعلق به» «(٤)» . أما القشيري ، فينتق مع المجوري في تعريفه ، مع توضيح لما يرد على القلب ، فيقول : الحال : «معنى يرد على القلب ، من غير تعمد ولا اجتلاب ولا اكتساب من طرب أو حزن أو بسط أو شوق أو الزعاج أو هيبة أو احتياج ، للأحوال مواهب تأتي من الوجود نفسه ، وصاحب الحال مترق عن حاله» «(٥)» .

أما ابن عربي فكثرة استخدام اصطلاحاته وتنوعها يلفت النظر ، إذ يوظفها في كتاباته في مواضع متفرقة ، فتارة يعرف الحال بشكل قريب من تعريف سابقه ، فيقول : الحال : «هو المعنى الذي يرد على القلب بلا تصنع أو اكتساب» * «(٦)» . وينظم هذا المعنى شعرا فيقول :

الحالُ إما شاهدٌ أو وارِدٌ تجرِي على حُكْمِ الهوى آثارُه «(٧)» «(٨)» .

ولا يكفي بذلك ، بل يورد تعريفنا آخر ، موضعا الصورة التي يكون عليها صاحب الحال من سكر أو محو غيبة أو رضا ، فيقول : الحال : «كل صفة تكون فيها في وقت دون وقت ، كالسكر والنحو والغيبة والرضا ، أو يكون وجودها مشروطا بشرط فتتعدم لعدم شرطها ، كالصبر مع البلاء ، والشكر مع النعماء» * «(٨)» .

(١) ابن فارس ، معاني اللغة ، ج ٢ ، ص ١٢١ .

(٢) المحجم الوسيط (حلل) .

(٣) المجوري بالمرجع السابق ، ص ٤٠٩ .

(٤) المجوري بالمرجع السابق ، ص ٤٠٩ .

(٥) القشيري ، المرجع السابق ، ص ٥٧ .

(٦) داود القناء عند الصوفية ، ص ٢٩ .

(٧) ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ١٩ .

(٨) ابن عربي ، الصوحات المكتبة ، ج ١ ، ص ١٦٨ .

نلاحظ من العاريف السابقة للأحوال الخلاف على بقائها ودوامها ، فالهجوري يلمح إلى زواها ، أما القشيري ، فيشير إلى ترقى صاحبها من حال إلى حال ، وذلك حين يقول : «صاحب الحال مترق عن حاله» . في حين حكم عليها ابن عربي بالصعود والهبوط ، حسب صاحب الحال

الحزن

الحاء والزوي والنون أصل واحد ، وهو خشونة الشيء ، وشدة فيه ومن ذلك الحزن ، وهو ما غلظت من الأرض ، والحزن : أهم* «(١)» .

أما الصوفية ، لينظرون إلى الحزن على أنه ثوب يلصق به صاحبه ، فهو قائم في القلب ما دام القلب يبيض ، وإذا خلا القلب منه خرب ، فالقشيري يقول : «حال يبيض القلب عن الفرق في أودية الغفلة ، وهو من أوصاف أهل السلوك» «(٢)» . أما ابن خفيف الذي لم يفارق الحزن قلبه حتى قبض ، يعرفه بأنه : «حصر النفس عن النهوض في الطرب»* «(٣)» .

ويخصص ابن عربي الحزن للعارفين بما فيه من تأثير سلبي على قلوب غيرهم من المسالكين فيقول : الحزن : «حال وليس بمقام ، وهو مؤد إلى خراب القلوب ، وفي طيه مكر إلهي إلا للعارف فإنه لا يخرج عن مقام الحزن إلا من أليم في سلب الأوصاف عنه»* «(٤)» .

إذا تأملنا المعنيين اللغوي والصوفي ، نجد أن المعنى اللغوي للحزن يركز على الحالة النفسية للإنسان ، والتي يكون فيها مفتعاً لمصيبة ألت به ، وهي حالة غالباً ما تزول بزوال الأثر . أما الحزن في المعنى الصوفي فهو حزن محله القلب ، باق لا يزول ، وهو من أوصاف العارفين .

الخلق

الحاء واللام والفاء أصلان : أحدهما تقدير الشيء ، والآخر ملامسة الشيء ، ومن ذلك الخلق : وهو السجية لأن صاحبه قد قُدِّرَ عليه ، والخلق : التصيب ، لأنه قد قُدِّرَ لِكُلِّ نَصِيْبِهِ ، أما الأصل الثاني لصخرة خَلْقَاء : أي مَلْسَاء * «(٥)» . والخلق : السجية والطبع والدين* «(٦)» . أما عند الصوفية ، فالخلق من الآداب التي يتأدب بها الصوفي ابتداءً بالتهي - صلى الله عليه وسلم - والذي خاطبه الله تعالى في كتابه العزيز « وإنك لعلى خلق عظيم »* «(٧)» .

«(١)» ابن فارس ، معاني اللغة ، ج ٢ ، ص ٥٤ .

«(٢)» القشيري ، المرجع السابق ، ص ١٣٨ .

«(٣)» القشيري ، المرجع السابق ، ص ١٣٩ .

«(٤)» ابن عربي ، المعراج الحكي ، ج ٣ ، ص ٣٣٤ .

«(٥)» ابن فارس ، معاني اللغة ، ج ٢ ، ص ٢١٤ .

«(٦)» ابن منظور ، (عقلى)

«(٧)» سورة الفلم ، آية ٤ .

ويركز السلمي في تعريفه على الطريقة التي تقدم فيها المساعدة لسالك الطريق بكل أشكائها
 المادة والمعنوية ، فيقول : الخلق : «تحسين عيوب الإخوان وإقالتهم في عثراتهم ، وقبول أعتذارهم
 ومساعدتهم في أحوالهم ما لم يكن إيذاء» (١) . ثم يحدد من الممارسة لما لها من تأثير سلبي عليهم ،
 فيقول : الخلق : « هو المداراة وترك الممارسة» (٢) . وختم أقواله في الخلق بالدعوة إلى حفظ
 عهدهم والمحافظة على حقوقهم ، فيقول : الخلق : « رعاية حقوق المسلمين وحفظ عهد
 الإخوان» (٣) . وينظر القشيري إلى هذا اللفظ من جانب آخر مستعيناً بالمعنى المعجمي للخلق
 والذي يعني السجية والطبع ، ويعرفه بأنه : «قبول ما يرد عليك من جفاء الخلق ، وقضاء الحق
 بلا ضجر ولا قلق» (٤) .

لقد عمل ابن عربي على فتح ألفاظ من سبقه من الصوفية بالتوسع في المعنى ، بإضافات لها
 مدلول جديد ، ويظهر هذا واضحاً في تعريفه ، حيث يطالب صاحب الخلق بالتقيد بالشرع ،
 لكي يتجلى له النور الإلهي ، فيقول : الخلق : « وهو أن تنظر إلى حكم الشرع في كل حركة
 منك في حق كل موجود ، فتعامله بما قال لك الشارع : «عامله به على الوجوب أو الندب ولا
 تعده ، تكن في ذلك محمود النية مأموناً معظماً عند الله ، صاحب نور إلهي» (٥) .
 نخلص من هذه التعاريف المتعددة والمتنوعة في دلالاتها إلى ظاهرة شمول المعنى الصوفي ،
 الذي يضم بين طياته كل مقوماته الظاهرة للعين والمحبوبة عنها ، كالتفاني في خدمة الإخوان ،
 وغض الطرف عن مضايقتهم ، ومناصرة الحق دون مماناة أو خوف من الخلق .

الخُشُوع

الخاء والشين والعين أصل واحد ، يدل على التظامن ، يقال خشع إذا تظامن وطأطأ رأسه
 يخشع خشوعاً (٦) .
 والخشوع : الخضوع كالأخشاع ، والخشوع في الصوت والبصر : السكوت والتدليل (٧) .

(١) السلمي ، تسع كتب في الصوف ، ص ١٧٤ .

(٢) السلمي ، تسع كتب في الصوف ، ص ١٧٤ .

(٣) السلمي ، تسع كتب في الصوف ، ص ١٧٤ .

(٤) القشيري ، المرجع السابق ، ص ٢٤٥ .

(٥) ابن عربي ، الفصحاح المكبة ، ج ٣ ، ص ٤٤٠ .

(٦) ابن فارس ، معجم اللغة ، ج ٢ ، ص ١٨٢ .

(٧) القهزوز آبادي - مجد الدين محمد بن بلوط - القاموس المحيط ، ج ٣ - مصر - المطبعة المصرية - ط - ١٩٣٣ م

أما عند الصوفية ، فالتواضع والخشوع سمات الأنبياء والأولياء ، لذا أصبح الخشوع من الألفاظ المتداولة بينهم . فالجنيد : وهو من الرعيل الأول للصوفية ، ومصدر لا ينضب لاصطلاحاتهم ، يعرف الخشوع .. بعد أن اعتمد في حركاته وسكناته على التلذذ للحق لتبيل القرب لمن يحب .. بأنه : « تدلل القلوب لعلم الغيوب »* « ١ » . والقشيري الذي استسلم للحق والقاد له ، يعرفه بأنه : « الانقياد للحق »* « ٢ » . ويتابع القشيري واصفاً حال القلب عند الخشوع فيقول : الخشوع : « لشعريرة ترد على القلب بغتة عند مفاجأة كشف الحقيقة » « ٣ » . ويتناول ابن عربي الخشوع بالشرح وإظهار مواطنه ، لفتاى من سبقه في حسن أسلوبه ، إذ عرفه بشكل مقتضب . ليرى أن العبودية والعبودية صفتان رئيسيتان من صفاته ، ويبرز الآثار التي يؤدي إليها الخشوع على الجوارح والقلوب ، فيقول : الخشوع : « صفة من الصفات التي تطلبها العبودية ، لا يتحقق بها إلا عبد خالص العبودية والعبودية ، وله (الخشوع) حال ظاهر في الجوارح التي لها الحركات ، وحال باطن في القلوب ، ليورث في الظاهر مكوناً ، ويؤثر في الباطن ثبوتاً »* « ٤ » . ويستمرسل في ذكر السمات الخاصة به ، الحادثة من تجلي النور الإلهي فيقول : الخشوع : « استيلاء الخشية والهيبة لتجلي نور العظمة »* « ٥ » .

هكذا نرى أن هذا اللفظ قد تخطى المعنى اللغوي ، حيث حدد في المفهوم الصوفي وتبدى بالله .. سبحانه وتعالى .. وكل عرفه بحسب الحال أو المقام الذي هو عليه .

الْخُلُوة

الخاء واللام والحرف المعتل : أصل واحد يدل على تغري الشيء من الشيء . والخليّة بيت النحل* « ١ » . والخلوة : مكان الانفراد بالنفس أو بغيرها « ٧ » .

((١)) القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ١٤٥ .

((٢)) القشيري ، المرجع السابق ، ص ١٤٥ .

((٣)) القشيري ، المرجع السابق ، ص ١٤٥ .

((٤)) ابن عربي ، القروحات ، ج ٣ ، ص ٥١ ، القشيري ، المرجع السابق ، ص : ١٤٦ .

((٥)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ٢ ، ص ٦٢ .

((٦)) ابن فارس ، معجم اللغة ، ج ٢ ، ص ٢٠٤ .

((٧)) المعجم الوسيط (ملاح) .

أما الصوفية فأخْلُوَّةٌ عندهم تقوم على الانفراد ، واعتزال الناس للعباد والتحنُّث ، وكان هذا حال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قبل نزول الوحي عليه ، ولما كانت الخلوَّة عندهم صفة أهل الصفة ، والعزلة من إمارات الوصلة ، لذا عرفها القشيري بأنها : « الانقطاع من الخلق إلى الحق ، لأنه سفر من النفس إلى القلب ، ومن القلب إلى الروح ، ومن الروح إلى السر ومن السر إلى واهب الكل »* « ١ » . ويقول أحدهم بعد أن جعل الاغتراب عن الخلق منهجاً يسير عليه للوصول لرضا الرب : « صاحب الخلوَّة يكون خالياً من جميع الأذكار إلا ذكر ربه ، وخالياً من الإرادات إلا رضا ربه ، وخالياً من مطالبة النفس من جميع الأسباب »* « ٢ » .

استعرض ابن عربي في تعاريف ، ما ورد في اصطلاحات القوم ، معدلاً تارة ومعارضاً تارة أخرى ، فمن تعديلاته أنه اعتبرها أعلى المقامات ، بالإضافة إلى أنها المكان الذي يجد فيها الإنسان نفسه ويحقق ذاته ، فيقول : الخلوَّة : « أعلى المقامات ، وهو المعزل الذي يعمره الإنسان ويملاؤه بداته ، فلا يسعه غيره »* « ٣ » .

نلاحظ أن المعنى اللغوي للخلوَّة - والذي يعني الانفراد بالنفس وغيرها - قد بدا لضفائضا ذا دلالة تقوم على التعميم ، على نقيض الاصطلاح الصوفي الذي خرج من التعميم إلى التخصيص ، فالخلوَّة تعني الانفراد والانقطاع لله لا غير ، وهنا يكون التخصيص ، كما وأضاف ابن عربي معنى آخر يظهر فيه انقطاع الفرد عن سواه من البشر ، والعيش مع الذات ، بعد أن يستطن فيها ، إذ يكون في الخلوَّة ليحظى بالمشاهدة والجلوة ، ولا يكون هذا الحال إلا بعد أن تتلاشى النفس وتصفو الروح .

الدَّوْق

الدال والوار والقاف أصل واحد : وهو اختيار الشيء من جهة تطعم ، ثم يشتق منه مجازاً ليقال : ذقت ما عند فلان : اختبرته* « ٤ » . والدَّوْق : الحاسة التي تَمَّزُّ بها خواص الأجسام الطَّعْمِيَّة بواسطة الجهاز الحِسِّي في الفم ومركزه اللسان* « ٥ » .

أما عند الصوفية فله معنى آخر ، لكونه حالاً من الأحوال ، وسراً من الأسرار ، لا يطلع عليه إلا من كان أهلاً له .

((١)) الكشوي ، الرسالة الكشوية ، ص ١٠٣ .

((٢)) الكشوي ، المرجع السابق ، ص ١٠١ .

((٣)) راضي ، المرجع السابق ، ص ١١٦ .

((٤)) ابن فارس ، معاني اللغة ، ج ٢ ، ص ٤٧٠ .

((٥)) المعجم الوسيط (ذوق) .

والمجويري من أصحاب الحال ، كشف عنه ، وقال : « اللدوق مثل الشرب ، ولكن الشرب لا يعمل إلا في الرّاحات ، واللدوق يحسن للمشقة والراحات كأن يقول قائل : « ذلت البلاء ، وذلت الراحة ، فكل هذا صحيح »* « ١ » .

أما ابن عربي ، فقد نظر للودوق نظرة الخبير المحرب ، فلم يعمم كسابقيه ، لكنه ذكر أنواعه المتعددة ، وحدد موقعه من الأحوال ، فجعله أول مبادئ التجلي ، فيقول ، اللدوق : « أول مبادئ التجلي ، وهو حال يفاجئ العبد في قلبه ، فإن كان التجلي في الصدر ، فالودوق خيالي ، وإن كان في الأسماء الإلهية والكولية ، فالودوق عقلي »* « ٢ » . ويذكر طبيعة الودوق ، فيعتبره من علوم القلوب ، التي لا تعمل للعبد في حلوثها ، مما يؤدي إلى أن يعجز الإنسان عن وصفها أو التعبير عنها ، فيقول : اللدوق : « هو العلم الذي يُلقى في القلوب إلقاءً ، فيدوق الملقى إليه معانيه ، ولا يستطيع التعبير عنها أو وصفها »* « ٣ » . ويضع إطاراً عاماً لتعريفاته السابقة بتعريف موجز متن السبك عماده الشوق والاشتياق ، فيقول : اللدوق : « هو ما يكون عنه حقيقة الشوق والاشتياق »* « ٤ » .

والنتيجة التي توصل إليها هي : أن اللدوق في نظر الصولية ، لا يدرك بالعقل والفكر ، لخروجه عن المعنى المألوف ، فموطنه القلب ، وسره الروح ، لهو ثمرة من ثمرات التجلي ، وسره يسره الحق لصفوة الخلق ، فعجز عن تفسيره الأقلام ، وتجار في لهما الأذهان .

الرّئين

الراء والياء والنون أصل يدل على غِطَاءٍ وَسِتْرٍ . فالرّئين : الغِطَاءُ على الشيء* « ٥ » . أما عند الصوفية فيغلب على ألفاظهم معاني النور والظلمة والحجاب والكشف ، ولكي يثروا معجمهم الاصطلاحي ، استعانوا بمعجم اللغة ، فاختاروا المفردات الدالة على مفاهيمهم . تناول المجويري لفظ الرّئين ، وعرفه بأنه : « حجاب على القلب لا يكون كشفه إلا بالإيمان ، وهو حجاب الكفر والضلالة . وقالت طائفة : إن الرّئين هو ما لا يمكن زواله بأي صفة ، لأن قلب الكافر لا يتقبل الإسلام ، ومن يسلمون منهم كانوا مؤمنين في علم الله عز وجل »* « ٦ » .

((١)) المجويري ، كشف المحجوب ، ص ٦٣٦ .

((٢)) راضي ، المرجع السابق ، ص ١٠٤ .

((٣)) ابن عربي ، قصص الحكم ، تعليق أبو الملا علي ، ج ٢ ، ص ١٢٢ .

((٤)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٦ ، ص ٤٥٢ .

((٥)) ابن عربي ، مناقب اللغة ، ج ٢ ، ص ٣٦٤ .

((٦)) المجويري ، المرجع السابق ، ص ٦٣٥ .

وسار السّراج* على فنج المجوهرى في تعريفه إلا أنه قسم الحجب إلى ألسام ، فالرين : « الصدا الذي يقع على القلوب ، وقال البعض : أن حجب القلوب على أربعة أوجه ، أشدها الختم والطبع وذلك لقلوب الكفار ، والرين لقلوب المنافقين ، والصدا لقلوب المؤمنين »* « ١ » .
وعندما وضع ابن عربي اصطلاح الرّئين (الران) كان على اطلاع تام لفهومه عند من سبقه من الصوفية ، ففض الطرف عن البعض ، وأقر بعضها الآخر ، فهو يتفق معهم على أن الرّئين صداً القلوب ، إلا أنه يذكر كيفية زواله ، فيقول : الران : « لهو صداً وطخاً ، وليس إلا ما تجلى في مرآة القلب من صور ، ما لم يدعو الله إلى رزقيها ، وجلاؤها من ذلك بالذكر والتلاوة »* « ٢ » . ويضيف له معنى جديداً يقوم على التوفيق بين الشكل والجوهر ، فيقول : الرين : « محل الاعتدال في الأشياء »* « ٣ » .

نلاحظ أن الرّئين في المعنى الصوفي أوسع وأشمل مما هو عليه في المعنى اللغوي ، فلقد أخضع للتفسير والتصنيف ، واشترط لإزالته عن القلوب أو بقائه ، بالكفر والإيمان .

الرُّوح

الراء والواو والحاء أصلٌ كبيرٌ مطّرد ، وبَدَلُ على مَعَةٍ ونَسَخَةٍ وأطْرَاد ، وأصل ذلك كله الريح . يقال أروح الماء وغمره : تَغَمَّرت رابِحَتُهُ* « ٤ » . والرُّوح في كلام العرب : التفتح ، سمي روحاً لأنه ريح يخرج من الروح ، والروح : والتَّفَسُّسُ ، يذكر ويؤث ، والروح : هو الذي يعيش به الإنسان ، لم يختار الله تعالى به خلقه ، ولم يعط علمه العباد* « ٥ » .
أما الصوفية فلا يخلو كتاب من كتبهم أو رسالة من رسائلهم إلا ولفظ الروح يتصدرها . ينقل القشيري أقوال أهل التحقيق ، واختلافهم في الروح ومعناها ، فيقول : الرُّوح : « اختلف أهل التحقيق من أهل السنة في الأرواح ، فمنهم من يقول : إنها الحياة ، ومنهم من يقول : إنها أعيان مودعة في هذه القوالب ، لطيفة أجرى الله العادة بخلق الحياة في القالب ما دامت الأرواح في الأبدان »* « ٦ » .

((١)) السّراج ، المص ، ص ٤٥٠ .

((٢)) ابن عربي ، المشوحات المكتبة ، ج ٧ ، ص ٤٦ .

((٣)) ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥٢٩ .

((٤)) ابن لارس ، ملابيس اللغة ، ج ٢ ، ص ٤٥٥ .

((٥)) ابن منظور ، (روح) .

((٦)) القشيري ، المرجع السابق ، ص ٨٨ .

السّراج : أبو نصر عبد الله بن السّراج الطوسي الخوارزمي في رجب عام ٣٧٨ هـ ، والملقب بطاروس القفراء . كان مريداً لأبي محمد المرعشي ، تحول في أنحاء العالم الإسلامي واجتمع بأعلام الصوف في عصره ، ومن أشهر كتبه (المص) . (المجوهرى ، كشف المحجوب ، ص ١٣٥) .

ويجهد السلمي في تعريفها ، فيقول : الروح : «ترويح أسرارهم من الأكوان بالاتصال
بمكنونها»^(١) . ويختار السهروردي في كتبها ولطافة جوهرها ، فيقول : الروح : « لطيفة
مودعة في القلب، منها الأخلاق والصفات المحمودة »^(٢) . وحجة الإسلام الغزالي، والذي كان
له باع طويل في الردّ على الفلاسفة وإبطال ملهيمهم ، ومناصرة الصوفية واتباع ملهيمهم ، يعرف
الروح بأنها: «جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني ، لينتشر بواسطة العروق والضوارب
إلى سائر أجزاء البدن ، وجريانه في البدن وليضان أنوار الحياة على أعضائها ، يضيء ليضان
النور من السراج الذي يدار في زوايا البيت»^(٣) . ويضيف الروح : « هي اللطيفة العاملة المدركة
في الإنسان »^(٤) . واعتمد المنجوي في تعريفه للروح على قول الله تعالى : « ويسألونك عن
الروح ، قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا »^(٥) . فيقول بأنها : « جسم
لطيف يأتي بأمر الله عز وجل ويذهب بأمره »^(٦) .

أما ابن عربي فقد تجنب في تعريفه للروح التعبيرات السابقة ، والتي ارتكزت على اعتبار
الروح جسماً لطيفاً ، واعتبرها معنى محمل في الجسم الظاهر وتعطيه القدرة على الإدراك ، كما وأنها
مصدر الإلهام والاطلاع على علم الغيب، فيقول: الروح : «لهي الملقية إلى القلب علم الغيب
على وجه مخصوص»^(٧) .

إن الصوفية على اختلاف مناهلهم ، وتعدد طرقهم ، ووقفوا من الروح موقف الخياري ،
لهي سر من أسرار الله ، ولغز مغلق مفتاحه عند مكنون الأبدان ، ولم يضيفوا إلى ما ورد في
القرآن إلا التوسع بتفسير معناها ونعتها باللطافة .

(١) السلمي ، تسع كتب في الصوف ، ص: ٣٨ .

(٢) السهروردي مرجع سابق ، ص ٤٠٩ .

(٣) الغزالي - أبو حامد محمد بن محمد الطوسي - إحياء علوم الدين - تحقيق الشحات الطحان - ج ٣ - القاهرة - مكتبة الإيمان - ط
- بدون تاريخ - ص ٥٠ .

(٤) الغزالي إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٥٠ .

(٥) سورة الإسراء ، آية ٨٥ .

(٦) المنجوي ، المرجع السابق ، ص ٥٠٣ .

(٧) ابن عربي ، وسائل ابن عربي ، ص ٥٢٣ .

• الغزالي : هو الإمام الخليل أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، حجة الإسلام ، ولد بطوس سنة ٤٥٠ هجري ، صنف العديد من الصاليف
في الرد على علماء الكلام والتملاسة ، كان زاهداً عابداً ولطيفاً زاهداً ، توفي سنة ٥٠٥ هجري . (إحياء علوم الدين ، تحقيق الشحات
ط ، ص ٣٠٠)

• السهروردي : هو أبو جعفر عمر بن عبد الله السهروردي المصوف ، الحكيم الزاهد الفيلسوف الشاعر ، ولد سنة ٥٣٠ هجري ،
كان لها مذهب المنهبي ، أصولياً ، لم يناظره مناظر إلا أئمة ، عمر طويلاً وبلغ ما يزيد على المئة (عوارف الحارث ، السهروردي
ص ٥٠) .

الرجاء

الراء والجيم والحرف المعتل ، أصلان متقابلان ، ويدلُّ أحدهما على الأمل ، والآخر على ناحية الشيء فالرجاء : الأمل : أما الآخر فالرجاء ، مقصور : الناحية من البئر «(١)» . والرجاء : نقيض اليأس والرجاء : بمعنى الخوف «(٢)» .

أما الصوفية فقد درجوا على التوجه إلى الله بالدعاء والتضرع ليقبل توبتهم ، وثقلوا مرلتهم ، ولينالوا القرب والوصل منه تعالى ، ولا يكون ذلك إلا بالرجاء . فالسلمي ، قرن الرجاء بالخوف ، فقال : « الخوف والرجاء وهما زمامان على العبد تقوماه في أحواله وأعماله وأوقاته ، إذا ما زاد واحد منهما أو غلب صاحبه يُعطل العبد ، إلا أنه في حال الخوف يجب أن يلازم الرجاء ، وفي حالة الرجاء يلازم الخوف ، ليعتدل حاله ويصفو عمله لأن الخوف إذا غلب يورث القنوط ، والرجاء إذا غلب يورث الأمن والفترة ، وعلامة الرجاء الإقبال على الطاعات بحسب الطاقة ، وعلامة الخوف التبعاد من المخالفات أجمع ولا تصبح حقيقة الخوف إلا لرجاء ، ولا حقيقة الرجاء إلا لخائف » «(٣)» . ويرى أحمد الرفاعي منشئ الطريقة الرفاعية ، أن الرجاء يعتمد على حركات القلب وسكناته ، فيقول : الرجاء : « تكون الفؤاد بحسن الوعد » «(٤)» . والحارث المحاسبي والذي أحسن الظن بخالقه ، وسعة رحمته وشمول مغفرته ، يعرفه بأنه : « الطمع في فضل الله ورحمته ، وصدق حسن الظن عند نزول الموت » «(٥)» . ويؤمن القشيري أن السعي للقرب من الله وملاطفته يكون بالرجاء ، فيعرفه بأنه : « تعلق القلب بمحسوب سيحصل بالمستقبل » «(٦)» .

أما ابن عربي فلنخص الرجاء : بوضع كلمات ، وترك العبارة الحادثة كالنص المطروح للبحث والاستشارة ، فيقول : الرجاء : « الطمع في الآجل » «(٧)» .

وهكذا فالرجاء في المعنى اللغوي نقيض اليأس في الأفعال والأقوال دون تخصيص أو تحديد ويستثني الصوفية منه ، كل ما يتعلق بأمور الدنيا ليقصر معناه على العلاقة القائمة بين العبد وربّه .

(١) ابن فارس ، معجم اللغة ، ج ٢ ، ص ٤٩٢ .

(٢) ابن منظور ، لسان العرب ، (رجاء) .

(٣) السلمي ، اسع كتب في أصول الصوف والزهدي ، ص ١٦٨ .

(٤) الرفاعي - أحمد بن علي البهاني المؤيد - بيروت - تاريخ الكتاب النفس - ط ١٩٨٧ م - ص ١٠٢ .

(٥) السلمي ، طبقات الصوفية ، ص ٦٠ .

(٦) القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ١٣٢ .

(٧) ابن عربي ، المعراج المكية ، ج ٣ ، ص ٢٣٠ .

• الحارث المحاسبي هو أبو عبد الله - الحارث المحاسبي (توفي سنة ٢٤٣ هـ / ٨٥٧ م) لا نظو له في زمانه علماً وورعاً ومعاملة وحالاً ، بصري الأصل ، مات بهداد ، (القشيري ، الرسالة القشيرية ص ٤٢٩) .

• الرِّضَا

الراء والضاد والحرف المعتل أصل واحد يدل على خلاف السُّخْط «١». والرِّضَا: مرادف القَنَاعَة ، والرِّضَا : ضدُّ السُّخْط «٢» .

أما الصوفية فالرضا ناموس حياتهم ، يؤمنون بقضاء الله وقدره، ولا يجزعون من الدهر وتقلباته، فرحين بما آتاهم الله من فضله. فرويم الذي لم يكن للسُّخْط طريق إلى قلبه، يعرف الرضا بقوله: «استقبال الأحكام بالفرح «٣». والكلابادي بعد أن تأمل وتفكر، يعرفه بأنه: «سكوت القلب تحت جريان الحكم «٤». ويحمد السهروردي الرضا بتفهم القلب حقيقة العلم ، ليعرفه قائلاً: «هو صحة العلم الواصل إلى القلب، فإذا باشر القلب حقيقة العلم أداه إلى الرضا» «٥». ونظر ابن عربي إلى أقوال سابقيه في الرضا، فوجدهم مختلفين في طبيعته، أحال هو أو مقام لسعى إلى التقريب والتوليق، فأوجد المبررات لمن اعتبره حالا، وأقر الافتراضات على أنه مقام، فقال: الرضا: «أمر مختلف فيه عند أهل الله، هل هو مقام أو حال؟ فمن رآه حالا ألحقه بالمواهب، ومن رآه مقاما ألحقه بالكاسب، وهو نعت إلهي، وكل نعت إلهي إذا أضيف إلى الله ليس يقبل الوهب ولا الكسب، وهو على الحقيقة يقبل الوصفين» «٦». ويربط بين الرضا وخلو قلب العبد من كل ما يشغله عن ذكر الحق، ليقول: الرضا: «لا ينال غاية رضاه من في قلبه سواه» «٧». ويظهر العلاقة بين إرادة الله وإرادة العبد، وصلتها بالرضا، ليقول: الرضا: «فناء الإرادة في إرادته تعالى، وهو كمال فناء الصفات» «٨».

للمس من المعاريف السابقة تقاربها في المعنى، فجعلها يرتكز على الحالة التي تناب القلب، نتيجة نظره إلى فديم اختيار الله تعالى للعبد، وهو ترك السُّخْط .

الرِّيَاضَة

الراء والواو والضاد أصلان متقاربان في القياس ، أحدهما يدلُّ على التَّسَاعِجِ والآخر يدلُّ على تَلْيِينِ وتسهيل ، الأول قولهم استراض المكان: اتَّسَعَّ، ويقال للماء المستقع النَبِيطُ: رُوؤَضَةٌ .

((١)) ابن فارس ، المقاميس ، ج ٢ ، ص ٤٠٢ .

((٢)) ابن منظور (رضي) .

((٣)) الكشوري ، المرجع السابق ، ص ١٩٦ .

((٤)) الكلابادي ، المرجع السابق ، ص ١٠٢ .

((٥)) السهروردي ، المرجع السابق ، ص ٤٥١ .

((٦)) ابن عربي ، المصاحفات المكية ، ج ٣ ، ص ٣٨٢ .

((٧)) عبد الباري ، المرجع السابق ، ص ٤٤٢ .

((٨)) ابن عربي - محيي الدين - تفسير ابن عربي - ج ٢ - بيروت - دار صادر - ط - بدون تاريخ - ص ٢٥٠ .

وأما الأصل الآخر : لقولهم رُضَّتْ الناقة أروضها رياضة «١» . فالرياضة لغة التلليل «٢» .
 أما الصوفية فلا ينكرون الدور الذي تلعبه المجاهدة والرياضة في تهذيب أخلاقهم وتنقية
 روحهم . فيحيى بن معاذ* الرازي ، الذي روض نفسه على الطاعات والزهد في ملاذ الحياة ،
 يعرف الرياضة بأنها : « هجر المقام ، وقلة الكلام ، وتحمل الأذى من الأنام ، والقلة من الطعام ،
 فيتولد من قلة المنام صفو الإيرادات ، ومن قلة الكلام السلامة من الآفات ، ومن احتمال الأذى
 البلوغ إلى الغايات ، ومن قلة الطعام موت الشهوات » «٣» . أما ابن خفيف ، بعد أن لم يح في
 إذلال نفسه وإخضاعها ، عرف الرياضة بأنها : « كسر النفوس بالخدمة ، ومنعها عن الفتوة » «٤» .
 أما ابن عربي - والذي بدأ الباحثون في مجال علم النفس ينظرون إلى إرشاداته ولصائحه
 وأفكاره الخاصة بالنفس وطابعها ، وبالجمود وغرائزه - فقد نظر إلى الرياضة على أنها وسيلة
 تهذيب وتأديب ، فأخرجها من الحيز الضيق الذي قيدت فيه ، لتخدم تهذيب الأخلاق على إطلاله
 فيقول : « الرياضة : « رياضة الأدب ، وهو الخروج عن طبع النفس ، ورياضة القلب : وهو صحة
 المراد به ، وبالجملة فهو عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسية » «٥» . و يؤكد على تأثيرها في
 تهذيب الأخلاق ، وإخضاع النفوس ، فيقول : « الرياضة : « تهذيب الأخلاق ، لأن الخروج عن
 طبع النفس لا يصح ، ورياضة النفوس التصارها على المصارف التي عينها لها خالقها » «٦» .
 لم يترك الصوفية لفظاً فيه معنى الزهد والصبر على المشاق ومكابدة الصعاب ، وتحمل
 الأذى ، وإخضاع النفس بقتل شهواتها ، إلا واتخذوه اصطلاحاً لهم ، والرياضة في نظرهم لا تخرج
 في دلالتها عن هذا المعنى .

الزوائد

الزاي والياء والذال أصل يدل على الفضل ، يقولون زاد الشيء يزيد ، فهو زائد ، ويقال

((١)) ابن فارس ، معجم اللغة ، ج ٢ ، ص ٤٥٩ .

((٢)) ابن منظور ، (روض) .

((٣)) القاشاني ، اصطلاحات الصوفية ، ص ٢٠١ .

((٤)) السلمي ، طبقات الصوفية ، ص ٤٦٤ .

((٥)) ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥٢٣ .

((٦)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٤ ، ص ٢٠٠ .

يحيى ابن معاذ : هو أبو زكريا يحيى بن معاذ الرازي ، الواعظ ، المتوفى سنة ٢٥٨ / ٨٧٢ م له لسان في الرجاء وكلام في المعرفة
 صرح في بلخ ، وأقام فيها مدة ، ثم رجع إلى نيسابور (القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ٤١٤) .

شيء كثير الزَّيَاد ، أي الزَّيَادَات ، والنَّافَة تَتَرَدَّد في مَشِيئَتِهَا ، إِذَا تَكَلَّفَتْ لَوْق طَائِفَتِهَا * «١» .
 والزَّوَاد : جَمْع الزَّائِدَة : الزَّمَعَات اللَّوَانِي فِي مَوْجِر الرَّحْلِ لِزَيَادَتِهَا «٢» .
 أما الصَّوْفِيَّة ، فَيَهْدِفُونَ مِنْ لِيْلِهِمْ لِمَقَامٍ أَوْ حَالٍ إِلَى إِزْدِيَادِ الْأَنْوَارِ وَكَتْسَابِ مَزِيدٍ مِنْ
 الْأَسْرَارِ لِاسْتِخْلَامِهَا لَفْظَ الزَّوَادِ لِيَكْشِفُوا عَنْ مَكُونِ أَلْتَلْفَمِ ، لِبَعْدِ أَنْ دَاعَبَتْ الْأَنْوَارُ حَجَرَاتِ
 قَلْبِ الْمَجْجُورِيِّ ، يَعْرِفُهَا بِأَمَّا : « زِيَادَةُ الْأَنْوَارِ بِالْقَلْبِ » * «٣» . وَيَتَوَسَّعُ السَّرَاجُ فِي أَلْوَالِهِ ،
 وَيَجْعَلُ الْإِيْمَانَ وَالْيَقِينَ مَحْمُورَ تَعْرِيفِهِ ، لِيَقُولَ : الزَّوَاد : « هِيَ زِيَادَاتُ الْإِيْمَانِ بِالْغَيْبِ وَالْيَقِينَ ،
 كَلِمَا إِزْدَادِ الْإِيْمَانِ وَالْيَقِينَ ، زَادَ الصَّدَقُ وَالْإِخْلَاصُ فِي الْأَحْوَالِ وَالْمَقَامَاتِ » * «٤» .
 وَاسْحَرَضَ ابْنُ عَرَبِي أَلْوَالَ الصَّوْفِيَّةِ ، وَذَلِكَ قَبْلَ تَعْرِيفِهِ لِلزَّوَادِ ، لِقَالَ : « الزَّوَادُ فِي
 اصْطِلَاحِ الصَّوْفِيَّةِ مِنْ أَهْلِ اللَّهِ تَعَالَى : زِيَادَاتُ الْإِيْمَانِ بِالْغَيْبِ وَالْيَقِينَ » * «٥» . إِلَّا أَنَّهُ يَرَى أَنَّهَا
 لَا تَقْتَصِرُ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ ، لِهِيَ عِلُومٌ زَائِدَةٌ يَتَلَقَّاهَا الْعَبْدُ مِنَ الْحَقِّ ، لِيَقُولَ : الزَّوَاد : « أَنْ تَزِيدَ
 عِلْمًا لَمْ يَكُنْ عِنْدَكَ ، يَعْلَمُكَ إِيَّاهُ الْحَقُّ تَعَالَى تَشْرِيفًا مَنَحَكَ إِيَّاهُ التَّقْوَى ، لِمَنْ جَعَلَ اللَّهُ وَقَايَةَ ،
 حَسْبِهِ اللَّهُ عَنْ رُؤْيَةِ الْأَسْبَابِ بِنَفْسِهِ ، لِرَأْيِ الْأَشْيَاءِ تَصَدَّرَ مِنْ اللَّهِ ، وَكَانَ هَذَا الْعِلْمُ مَعْنِيَا
 عِنْدَكَ ، لِأَعْطَاكَ الْعِلْمُ بِهِ زِيَادَةَ الْإِيْمَانِ بِالْغَيْبِ الَّذِي لَوْ عَرَضَ عَلَى أَغْلَبِ الْعُقُولِ لَرُدَّتْهُ
 بِبِرَاهِينِهَا » «٦» .

وهكذا نلمس الانقلاب في المعنى المعجمي للزوائد ، التي تتركز على المعنى المادي

المحسوس ، لتصبح عند الصوفية ذات معنى مجرد .

الزَّهْدُ

الزَّوَادُ وَالْمَاءُ وَالِدَالُ أَصْلٌ يَدُلُّ عَلَى قَلَّةِ الشَّيْءِ . وَالزَّهْدُ الشَّيْءُ الْقَلِيلُ ، هُوَ مَزْهَدٌ :
 قَلِيلُ الْمَالِ . وَالزَّهْدُ : الْوَادِي الْقَلِيلُ الْأَخْذُ لِلْمَاءِ ، وَالزَّهَادُ : الْأَرْضُ الَّتِي تَسِيلُ مِنْ أَدْنَى مَطَرٍ «٧»
 وَالزَّهْدُ : ضِدُّ الْحَرَصِ عَلَى الدُّنْيَا * «٨» .

((١)) ابن لارس ، ملايس اللغة ، ج ٣ ، ص ٤٠ .

((٢)) المعجم الوسيط (زيد) .

((٣)) المجزوري ، مرجع سابق ، ص ٦٢٨ .

((٤)) السراج ، مرجع سابق ، ص ٤١٥ .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٥ ، ص ٢٧٦ .

((٦)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ص ٢٧٧ .

((٧)) ابن لارس ، ملايس اللغة ، المجلد الأول ، ص : ٥٣٦ .

((٨)) ابن منظور (زهد) .

أما عند الصوفية ، فالزهد ركن من أركان منهجهم ، ومقام ثابت من مقاماتهم ، وإذا تصفحت أي كتاب لهم ، فستجد الزهد لربما من أبوابه ، ومطلعا للعديد من تصانده .، يلترم به الشيخ قبل المرید . فالجنيد سيد الزاهدين في زمانه ، بعد أن أصبح خالي الوفاض من كل عث وسمين ، عرفه بأنه : «خلو القلب عما خلت منه اليد»^{«١»} . أما السقطي ، الذي يعتبر رغبات النفس وحفظها عدوا للزهد ، يقول : الزهد : «ترك حظوظ النفس من جميع ما في الدنيا»^{«٢»} . والشبلي الذي تراه عن الخطايا ، لطلق الدنيا ثلاثا ، لبات منه بينونة كبرى ، يعرفه بأنه : «تحويل القلب من الأشياء إلى رب الأشياء»^{«٣»} . وابن سينا (العالم والفيلسوف والطبيب) عالج الزهد عند العارف في كتابه الإشارات والتهيهات ، وعرفه بقوله : الزهد : «تراه ما ، عما يشغل سره عن الحق ، وتكبر عن كل شيء غير الحق»^{«٤»} .

أما ابن عربي ، فقد أدخل في تعريفه للزهد عناصر جديدة لم يفتن لها من سبقه من الصوفية كالذوق والأثر الإلهي الذي يتركه الزهد في القلب ، فيقول : الزهد : «ترك الرغبة في الدنيا والعمل في تحصيلها ، وذلك أن صاحب الذوق لا يد أن يرى لتركه طلب الدنيا والرغبة فيها أثرا يفيها في قلبه»^{«٥»} .

وهكذا نرى أن الزهد في المعنى اللغوي ضد الرغبة والحرص ، اختياره الصوفية ليكون مقاما للأولياء والسائحين ، ليبدل على خلو القلب والنفس من حظوظ الدنيا وملذاتها .

السِّر

السين ، والرأء بجميع فروعه : إخفاء الشيء ، وهو خلاف الإعلان . والسِّر : انكاح^{«٦»} لأنه لا يكون في العلن خلاف البهائم . والسِّر : ما يُكتم كالسِّريرة^{«٧»} . والسِّر : ما أخفيت^{«٨»} . أما الصوفية ، فليس سرا على أحد ، أن حياتهم وما يتلقونه من عالم الغيب ، هو سر كبير يلفه الصمت والكتمان . وإذا أجزى للصوفي إباحت السر ، فبالرمز والإشارة .

(١) «قشوي ، الرسالة القشوية ، ص ١١٦ .

(٢) «السهوردي ، المرجع السابق ، ص ٤٤٢ .

(٣) «السلمي ، طبقات الصوفية ، ص ٣٤١ .

(٤) «ابن سينا ، الإشارات والتهيهات ، ج ٣ ، ص ٢٦٦ .

(٥) «ابن عربي ، الفوحات الملكية ، ج ٣ ، ص ٣١٩ .

(٦) «ابن لارم ، مقابيس اللغة ، ج ٣ ، ص ٦٧ .

(٧) «الهورز آبادي ، القاموس المحيط ، ج ٢ ، ص ٤٦ .

(٨) «ابن منظور (سور) .

الشبلي : هو أبو بكر دلف بن جمهور الشبلي (٢٤٧-٣٤٣هـ) / (٨٦١-٩٤٦م) بغدادي المولد والشأن ، وأصله من اسرقلونه ، صاحب الجنيد ومن في عصره من العلماء . كان شيعا وقرطبا وعلما (قشوي ، الرسالة القشوية ، ص ٤١٩ .

فأهجو يري ذو القلب المليء بالأسرار التي لها من محبته لله ، يعرف السر بأنه : « إخفاء حال المحبة » * « ١ » . أما السراج فإنتابته نغمة ربانية ، انفعال لها قلبه ، لما مثل ما السر أجاب : « ما غيبه الحق ، ولم يشرف الخلق ، لسر الخلق ما أشرف عليه الحق بلا واسطة ، وسر الحق ، ما يطلع عليه إلا الحق » * « ٢ » . وقرن الكشيري السر في القلب بالروح في الجسد ، فيقول : السر : « لطيفة مودعة في القالب الإنساني كالأرواح ، وأصوهم تقتضي أفقا محل المشاهدة ، كما أن الأرواح محل للمحبة ، والقلوب محل للمعارف » * « ٣ » .

أما ابن عربي ، فلم يقتصر في تعريفه على ما أورده سابقوه ، فكان يقترب من أقوال الطائفة تارة ، ويعد أخرى . وعمل على تفنيده إلى أقسام متعددة ، لكل منها تعريفه الخاص فهو يعرف السر بأنه : « عالم الأرواح الذي هو عالم الغيب » * « ٤ » . ثم يتطرق إلى الأقسام الأخرى مظهرا حقيقة كل منها . فسر العلم : « حقيقة العلماء بالله لا بغيره من الأسماء ، فإن سر العلم بالله هو جميع الأضداد بالحكم في العين الواحدة من حيث ما هو منسوب إليه » * « ٥ » . أما سر الحقيقة فهو : « أن تعلم أن العلم ليس بأمر زائد على ذات العلم ، وأنه يعلم الأشياء بذاته لا بما هو مغاير لذاته أو زائد على ذاته » * « ٦ » . ويتطرق إلى سر السر ، فيقول : « ما انفرد به الحق عن العبد » * « ٧ » .

نلاحظ أن السر في المعنى الصوفي خرج عن المعنى المؤلف ، والذي يكون بين الفرد وأقرانه ، أو بين الفرد لنفسه ، ليكون بين العبد وخالقه .

السَّمْع

السين والميم والعين أصل واحد ، وهو يناسُ الشيء بالأذن من الناس وكل ذي أذن . والسَّمْع : الذكر الجميل ، والمِسْمَع : وهي عُرْوَةٌ تكون في وسط القُرب ، يجعلُ فيها حَبْلٌ ليعلّل الدَلْو . والسَّمْع : ولد الدَّكْب من الضبع * « ٨ » .

((١)) الفجوي ، كشف المحجوب ، ص ٦٢٩ .

((٢)) السراج ، المرجع السابق ، ص ٤٣٠ .

((٣)) الكشيري ، المرجع السابق ، ص ٨٨ .

((٤)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ١٩٦ .

((٥)) ابن عربي ، الفصوص الحكيمة ، ج ٤ ، ص ١٩٤ .

((٦)) ابن عربي ، الفصوص الحكيمة ، ج ٤ ، ص ١٩٥ .

((٧)) ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ١٠ .

((٨)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٧٠ .

والتَّسْمَاعُ : الْفِئَاءُ * «١» . وَالتَّسْمَاعُ : الذِّكْرُ الْمَسْمُوعُ الْحَسَنُ الْجَمِيلُ * «٢» .

أما الصَّوْلِيَّةُ ، فَاخْتَلَفُوا فِي السَّمَاعِ مِنْ حَيْثُ شَرَحْتَهُ ، فَمِنْهُمْ مَنْ أقره ودعا إليه ، ومنهم من حذر منه . والسَّمَاعُ عِنْدَهُمْ عَلَى وَجْهَيْنِ : أَحَدُهُمَا : كَأَنْتُمْ مَخَاطِبُونَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ ، وَالْآخَرُ كَأَنَّ اللَّهَ مَخَاطِبُهُمْ . فَالْجَنِيدُ دَعَا الصَّوْلِيَّةَ إِلَى الْأَخْذِ بِالسَّمَاعِ ، وَطَلَبَ مِنْهُمْ الْإِصْغَاءَ إِلَيْهِ بِحَقِّ ، لِقَالَ : السَّمَاعُ : « وَارْدٌ حَقٌّ يَرْجِعُ الْقَلْبَ إِلَى الْحَقِّ ، فَمَنْ أَصغَى إِلَيْهِ بِحَقِّ تَحَقُّقٍ ، وَمَنْ أَصغَى إِلَيْهِ بِفَسْخٍ تَزْدِيقٍ » * «٣» . وَعِنْدَمَا مَثَلَ الشُّبْلِيَّ عَنِ السَّمَاعِ ، حَدَّدَ وَفَدَّ ، وَبَصَحِيحِ الْعِبَارَةِ أَجَابَ بِأَنَّ السَّمَاعَ : « ظَاهِرُهُ فَتَّةٌ ، وَبَاطِنُهُ عِبْرَةٌ ، فَمَنْ عَرَفَ الْإِشَارَةَ حَلَّ لَهُ اسْتِمَاعُ الْعِبْرَةِ ، وَإِلَّا اسْتَدْعَى الْفِتَّةَ وَتَعَرَّضَ لِلْبَلِيَّةِ » * «٤» . أَمَا الْفِرْزَالِيُّ لِلذِّكْرِ وَلِصَلِّ ، وَلِأَهْلِ السَّمَاعِ صَنَفَ لِقَالَ : السَّمَاعُ : « سِرٌّ مَا وَصَلَ إِلَيْهِ إِلَّا الْقَلِيلُ مِنَ الْعَارِفِينَ ، وَخَصَّ اللَّهُ أَقْوَامًا اسْتَلْهَمَ الْخَلْقُ لِمَسْتَقْبَلِهِمْ الْحَقَّ ، وَأَظْهَرَهُمْ عَلَى مَا يَصِلُ إِلَيْهِ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْاجْتِهَادِ بِالْعُنَابَةِ الْقَدِيجَةِ ، وَذَلِكَ لِأَجْلِ نَظَرِهِ سَبْحَالَهُ إِلَى اسْتِحْقَاقِ الْخَلْقِ لَهُمْ ، وَكَسْرِ قُلُوبِهِمْ ، وَذَلَّ أَنْفُسِهِمْ ، فَاسْتَمِعَهُمُ الْقَوْلَ بِاسْتِمَاعِ الْقُلُوبِ عَنِ بَسَاطَةِ الْقَرَبِ مِنْ غَيْرِ حَضُورِ النَّفْسِ ، فَمِنْهُمْ مَنْ سَمِعَ بِأَذْنِهِ ، وَمِنْهُمْ مَنْ سَمِعَ بِقَلْبِهِ ، وَمِنْهُمْ مَنْ سَمِعَ بِسِرِّهِ » * «٥» .

وَقَفَ ابْنُ عَرَبِيٍّ مَوْقِفَ الْحَلِزِ وَاللَّبِقِ فِي مَشْرُوعِيَّةِ السَّمَاعِ ، وَالدَّعْوَةَ إِلَيْهِ أَوْ التَّحذِيرَ مِنْهُ وَلَمْ يَتْرَكْهُ عَلَى إِيْمَامِهِ الَّذِي كَانَ عَلَيْهِ سَابِقًا ، بَلْ عَمِدَ فِي تَعْرِيفِهِ إِلَى ذِكْرِ أَنْوَاعِهِ ، سِوَاهُ مَنْ كَانَ مَبَاحًا عِنْدَهُ أَوْ مَنَهِيًّا عَنْهُ ، فَاقْسَمَ السَّمَاعَ إِلَى أَصْنَافٍ ثَلَاثَةً ، وَلَمْ يَكْتَفِ بِذَلِكَ وَلَكِنْ شَرَعَ فِي تَعْرِيفِ كُلِّ مِنْهَا . فَالسَّمَاعُ عِنْدَهُ : « سِرٌّ مِنْ أَسْرَارِ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْوُجُودِ الْعَالِيَةِ ، وَالسَّامِعُونَ شَخْصَانِ ، شَخْصٌ يَسْمَعُ بِنَفْسِهِ وَشَخْصٌ يَسْمَعُ بِقَلْبِهِ ، وَلَيْسَ ثُمَّ سَامِعٌ آخَرَ ، وَمَنْ قَالَ أَنَّهُ يَسْمَعُ بِرَبِّهِ ، فَإِنَّهُ نَهَايَةُ دَرَجَةِ سَمْعِ الْعَقْلِ » * «٦» . وَالسَّمَاعُ عِنْدَهُ أَيْضًا : « هُوَ السَّمَاعُ عِنْدَ أَهْلِ اللَّهِ مَطْلُوقٌ وَمَقِيدٌ ، فَالْمَطْلُوقُ هُوَ الَّذِي عَلَيْهِ أَهْلُ اللَّهِ ، وَلَكِنْ يَحْتَاجُونَ مِنْهُ إِلَى عِلْمٍ عَظِيمٍ بِالْمَوَازِينِ ، حَتَّى يَفْرُقُوا بَيْنَ قَوْلِ الْإِمْتِثَالِ وَبَيْنَ قَوْلِ الْإِبْتِدَاءِ ، وَلَيْسَ يَدْرُكُ ذَلِكَ أَحَدٌ ، وَمَنْ أَرْسَلَهُ مِنْ غَيْرِ لِسَانٍ ضَلَّ وَأَضَلَّ » * «٧» . أَمَا الْأَقْسَامُ الثَّلَاثَةُ فَهِيَ :

(١) ابن منظور (سمع) .

(٢) المعجم الوسيط (سمع) .

(٣) السلمي ، تسع كتب في الصوف ، ص ٤٢٠ .

(٤) القشيري ، المرجع السابق ، ص ٣٤٠ .

(٥) أهدى الرافعي ، لآلاء الجواهر ، ص ١٨٣ .

(٦) راضي ، المرجع السابق ، ص ١٢١ .

(٧) ابن عربي ، المعروضات المكتبة ، ج ٣ ، ص ٦٧٠ .

١- سماع إلهي: « وهو السماع من كل شيء، وفي كل شيء وبكل شيء » (١). . للمس من هذا التعريف هيام العبد بخالفه، وملازمته له في السر والعلانية، فيتجلى له في حركاته وسكناته فهو مع الهو، والهو معه، لا يشعر بهذا السماع، إلا من كان صاحب حال، فهو يستمع لخلق القلب المنبعث عنه النور الشعاعي . ٢- السماع الروحي: « وهو سماع خارج نطاق الوجود والخلق، سماع تتركب فيه الروح في عالم الملكوت، لتلتقط منه ما يحيط القلم في اللوح المحفوظ، فيعرفه ابن عربي قائلًا: « هو السماع الذي تعلقه صريف الأقلام الإلهية، في لوح الوجود المحفوظ من التغيير والتبديل » (٢). أما أدائها مقامًا وأقلها أهمية عنده، فهو: ٣- السماع الطبيعي: « وهو السماع الذي لا يكون معه علم أصلاً » (٣) .

٤- السماع المقيد: « وهو السماع المقيد بالنعمة المستحسنة التي يتحرك لها الطبع بحسب قبوله، وهو الذي يعنونه غالبًا بالسماع، لا السماع المطلق » (٤) .
 نلاحظ من التعاريف السابقة أن السماع قد نقل من الحالة التي تلتد لها الأذن من صوت حسن جميل، في المعنى اللغوي، إلى تأثير روحي خفي، يسمعه الصوفية بقلوبهم - بدون حضور النفس - وبسرهم وذلك صفة القليل من العارفين .

السَّخَاءُ

السين والحاء والحرف المعتل أصل واحد، يدل على اتساع في شيء وانفراج، الأصل فيه قولهم سَخَيْتُ الْقِدْرَ وَسَخَوْتُهَا: إِذَا جَعَلْتُ لِلنَّارِ تَحْتَهَا مَلْهُمًا، وَالسَّخَاوِيُّ: سَعَةُ الْمَفَازَةِ . وَالسَّخَاءُ: الْجُودُ * (٥) .

عندما نظر الصوفية إلى السخاء وجدوه صفة اتصف بها العربي قبل الإسلام وذكره الله في كتابه العزيز في قوله: « وَيؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة » (٦) . لذا اتخذه الصوفية اصطلاحاً لهم . ويؤاد السلمي إلى القول: السخاء: «المبادرة إلى العطفة قبل السؤال» (٧) « ويضيف أن السخاء: « هو بلل أجل ما عندك لأدنى الخلق » (٨) .

(١) داود، الحناء عند صوفية المسلمين والفقهاء الأخرى، ص ٣٠٤ .

(٢) عبد الباري، المرجع السابق، ص ٣٠٤ .

(٣) عبد الباري، المرجع السابق، ص ٣٠٤ .

(٤) ابن عربي، المعروضات المكية، ج ٣، ص ٦٧٠ .

(٥) ابن لارس، مفاتيح اللغة، المجلد الأول، ص ٥٩٣ .

(٦) سورة الخشر، آية: ٩ .

(٧) السلمي، تسع كتب في الصوف، ص: ٣٣٣ .

(٨) السلمي، تسع كتب في الصوف، ص: ٣٣٣ .

أما ابن عربي، فلم يقف عند المعنى السابق للسخاء ، الذي يعني البذل والعطاء ، بل حدد متى يكون هذا البذل سخاء ، ولم يأخذه على إطلاقه كما كان سابقا ، ولكنه دعا إلى الاعتدال ، لأن الانحراف عن التوسط يؤدي إلى الإلراط أو التفریط ، ويدعو إلى الحكمة في البذل ، فيقول : السخاء : « العطاء على قدر الحاجة ، وذلك عطاء الحكمة ، فهو من اسمه الحكيم ، وأما سخاء العبد لإعطائه كل ذي حق حقه ، وإنصالة ، لنفسه عليه حق ، ولأهله عليه حق ، ولعينة عليه حق ، ولزوره عليه حق » (١) .

وهكذا نرى أن السخاء في المعنى اللغوي يعني الجود ، لكن الصولية فرقوا بينهما .
للاجود عندهم أتم من السخاء ، فهو بذل عن فضل ، والسخاء بذل مع الإلضال ، والاجود بجر والسخاء منه قهر .

السُّكْرُ

السين والكاف والراء أصل واحد يدل على حيرة . والسُّكْرُ : حَبَسَ الماء . ويقال : سَكَّرَت الريح : أي سَكَّنَتْ (٢) . والسُّكْرُ : لقيض الصَّحْوِ (٣) .
أما الصولية فقد لاحظوا الحال التي تناب أحدهم ، ليدل فيها كأنه خرج عن صفات جسمه نتيجة واد يرد عليه ، يصحح فيها شارد اللهن ، مثله مثل السكران ، فاستعاروا لفظ السكر ليكون لهم اصطلاحا . ويشبه الفجويري السكر بحال الفناء ، فيقول : « هو ظن الفناء في عين بقاء الصفة » (٤) . ثم يذكر المقدمات التي يقوم عليها السكر ، فيقول : « السكر يقوم على زوال الآلة ، ونقص صفات البشرية ، وذهاب تدبيرها واختيارها ، ولناء تصریفها في نفسها ببقاء القوة الموجودة فيها خلالاتا لجنسها » (٥) .
أما ابن عربي ، فقد تعددت تعاريفه للسكر ، لوردت في مؤلفاته بعباير متنوعة ، موجزة ومفصلة ، ركز فيها خلالاتا لسابقه على ما ينتاب العبد من الغيبة ، وما يتبعها من السعادة والسرور عند الصحو ، فيقول : السكر : « غيبة يوارد لوي مفرح يكون

(١) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٣٢٢ .

(٢) ابن فارس ، معجم اللغة ، ج ٣ ، ص ٨٩ .

(٣) ابن منظور ، (سكر) .

(٤) الفجويري ، المرجع السابق ، ص ٤١٦ .

(٥) الفجويري ، مرجع سابق ، ص ٤١٤ .

عند الصحو»* «١» . كما يحدد رتبته في التجليات عندما قام بشرح لصالده في ترجان الأشواق حيث يقول :

عن الشُّكْرِ عن عَقْلِي عن النَّوْفِي عن جَوِي عن الدَّعِجِ عن جَفْنِي عن النَّارِ عن لَبِّي «٢» «الطَّبْع» .

ويفسر معنى السكر هنا ، فيقول : السكر : « هو المرتبة الرابعة في التجليات ، لأن أولها ذوق ثم شرب ثم ري ثم سكر»* «٣» . ويعرض أنواعا متعددة من السكر ذاكرا طبيعة كل منها ، فيقول : السكر الطبيعي : « هو ما تجده النفوس من الطرب والالتذاد والسرور والابتهاج بوارد الأمانى ، إذا قامت الأمانى له في خياله صورا قائمة ، لها حكم وتصرف »* «٤» . ويهاج سكر آخر وهو السكر الإلهي ، فيقول : « ابتهاج وسرور بالكمال ، وقد يقع في التجلي في الصور سكر بحق ، فمن أسكره الشهود للأصحو له البتة»* «٥» . ولا ينسى ذكر السكر العقلي حيث يقول : « إن السكر العقلي شبيه بالسكر الطبيعي ، فهو رد الأمور إلى ما تقتضيه حقيقته لا إلى ما يقتضيه الأمر في نفسه ، ويأتي الخبر الإلهي عن الله ، لصاحب هذا المقام ، بتعوت المحدثات ، أمّا نعت الله ليأتي قبولها على هذا الوجه ، لأنه في سكره دليله وبرهانه »* «٦» .

لقد خرج السكر عن معناه العام الذي يعني ذهاب العقل لتناول مادة مسكرة ، إلى حال يحتلظ فيها الوجود والعدم والبقاء والبقاء ، نتيجة وارد أداته التفكير بالله ، ومستودعه القلب ، وسره الروح .

السُّتْرُ

السين والتاء والراء تدل على الغطاء* «٧» . والسُّتْرُ : الحياء* «٨» .

أما الصوفية ، فيرون أن شفافية القلب عامل مهم لشهود الغيب ، ولا يكون ذلك إلا بمحو الصفات البشرية ، لما تشكله من ستر لتحقيق الشهود . ويدرك الكلابادي أن ظلمة القول تحول دون التمتع برؤية المحبوب ، فيعرف الستر : « بأن تكون البشرية حائلة بينك وبين شهود

((١)) ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٢٢ .

((٢)) ابن عربي ، ترجان الأشواق ، ص ٥٥ .

((٣)) ابن عربي ، ترجان الأشواق ، ص ٥٥ .

((٤)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٤ ، ص ٣٢٣ .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٤ ، ص ٣٢٣ .

((٦)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٤ ، ص ٣٢٣ .

((٧)) ابن لارس ، ملايس اللغة ، ج ٢ ، ص ١٣٢ .

((٨)) المعجم الوسيط (ستر) .

الغيب»* «١» . وينظر القشيري إليه من زاوية أخرى ، فيقول : « الاستغفار طلب السر والمفكرة هي السر ، فكأنه أخير أنه يطلب السر على قلبه عند سطوات الحقيقة ، إذ لا بقاء للخلق مع وجود الحق »* «٢» .

أما ابن عربي ، فقد عالج السر بطريقة أكثر اتساعا عما تناولها سابقوه والذين ركزوا على أمور جزئية ، كالصفات البشرية عند الكلابادي ، والمفكرة عند القشيري كما مر آنفا . أما ابن عربي فجعله أكثر شمولاً ، إذ يرى أن كل ما يعنى ويمنع عن القضاء ويحد منه فهو سر ، سواء كانت هذه العوائق من البيئة الخارجية المحيطة بالعبد ، أو نابعة منه ، فيقول : السر : « هو ما سترك عما يفنيك »* «٣» . ويقول في شعره :

عَجِبْتُ مِنْ سُورِ تَرَخَى وَتَسْدَلِ «مهوك المسرح» .

والسور : « دلائل إجمالية ، وهي برزخ بين المسور والمسور عنه »* «٤» .
 وخلاصة القول أن السر في المعنى الصوفي رغم تعدد معانيه ، إلا أنه يؤدي إلى مفهوم واحد ، وهو إعانة كشف الغيب .

الشُّرْبُ

الشين والراء والباء أصل واحد منقاس مطرد ، وهو الشُّرْبُ المعروف والشَّرْبَةُ : ماء يجمع حول النخلة يكون فيه شُرْها* «٥» . وشُرْبُ الماء ونحوه : جَرَعَةٌ* «٦» .
 أما الشرب عند الصوفية ، فيصدر العديد من كتبهم ، لما له من أهمية لفهم أحوالهم .
 فالهجويري بعد أن شرب من أنوار المشاهدة وحلاوة الطاعة حتى الشماعة ، يقول : « يسمون حلاوة الطاعة ولذة الكرامة وراحة الأنس شراباً ، ولا يستطيع أحد أبداً عمل عمل بلا شرب ، كما أن شراب الجسد من الماء ، لشرب القلب من الراحة وحلاوة الطاعة »* «٧» . أما السراج والذي هنى بشره وتعم بما يرد على قلبه ، فقد قال :

(١) الكلابادي ، المعروف لذاهب أهل التصوف ، ص ١٢٢ .

(٢) القشيري ، المرجع السابق ، ص ٧٥ .

(٣) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٣٤١ .

(٤) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٧ ، ص ٣٩١ .

(٥) ابن فارس ، معجم اللغة ، ج ٣ ، ص ٢٦٧ .

(٦) المعجم الوسيط (شرب) (٨) .

(٧) الهجويري ، المرجع السابق ، ص ٦٣٦ .

الشرب : « تلقي الأرواح والأسرار الطاهرة لما يرد عليها من الكرامات، وتنعمها بذلك ، فشيبه ذلك بالشرب ، لتهيئه وتنعمه بما يرد على قلبه من الأنوار المشاهدة قرب سيده »* «١» . أما القشيري والذي ذاق وشرب حتى الارتواء ، فيقول : « ويعيرون بذلك عما يجذوله من ثمرات التجلي وتناج الكون وبوادة (٢) ، لواردات ، وأول ذلك الدوق ثم الشرب ثم الارتواء ، لصاحب الدوق متساكر ، وصاحب الشرب سكران ، وصاحب الارتواء صاح »* «٣» .

أما ابن عربي فلم يكف بحريف الطائفة ، بل حدد الوضع الذي يشغله الشرب بالنسبة للتجليات ، فيقول : الشرب : « أوسط التجليات »* «٤» . ثم عالج الشرب من جانب آخر يقوم على نوعه ، وطبيعة صاحب هذا الحال ، معتمداً في ذلك على حادثة الإسراء والمعراج ، وما قدم للرَسُول من أشربة ، فيقول : الشرب : « هو تجلي العلوم في صور المشروبات ، ولا يقع إلا في أربع صور : ماء ولبن وتمر وعسل ، ولكل تجل صنف مخصوص من الناس ، وأحوال مخصوصة في الشخص الواحد »* «٥» .

للاحظ أن المعنى الصوفي للشرب ، اكتسب معنى جديداً ، لبعد أن كان شرب الماء ونحوه يطفى ظمأ الجسد ، أصبح للقلب شرب منهله محبة الله وطاعته .

الشَّاهِدُ

الشين والماء والبدال أصل يدل على حضور وعلم وإعلام . والشُّهُودُ : جمع شاهد وهو الماء الذي يخرج على رأس الصبي إذا ولد ، والشَّاهد : اللسان ، والشَّاهِدَةُ : الأَرْضُ* «٦» . والشاهد : الدليل ، والشاهد من يؤدي الشهادة* «٧» .

أما الصوفية ، فقد درجوا على مشاهدة ما يتوارد عليهم ، فلجلاء قلوبهم أصبح البعيد قريباً والغائب حاضراً ، وأطلقوا على هذا الحال شاهداً . ومن الذين تطرقوا لهذا اللفظ القشيري فهو يراه بأنه : « ما يكون حاضر قلب الإنسان ، وهو ما كان الغالب عليه ذكره ، حتى كأنه يراه ويصره ، وإن كان غائباً عنه ، فكل ما يستولي ذكره على قلب صاحبه فهو يشاهده ، وإن

((١)) السراج ، اللمع ، ص ٤٩٩ .

((٢)) البوادة جمع باعثة ، والباعثة : المباحثة ، والمفاجئة (ابن منظور (بدء) .

((٣)) القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ٧٢ .

((٤)) ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥٢٢ .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٤ ، ص ٣٣٤ .

((٦)) ابن عربي ، ملايحس اللغة ، ج ٣ ، ص ٢٢١ .

((٧)) المعجم الوسيط (تلهد) .

كان الغالب عليه العلم ، فهو يشاهد العلم ، وإن كان الغالب عليه الوجد ، فهو يشاهد الوجد» «١» .

أما ابن عربي ، فقد قرن الشاهد بالمشاهدة القلبية القائمة على صورة المشهود ، حيث تبقى صورة المشاهد في نفس الشاهد ، ويحدث له النعيم ، ليعريفه يركز على وحدة الشهود بشكل لم يعرض له سابقوه ، فيقول : الشاهد : « ما تعطيه المشاهدة من الأثر في قلب المشاهد لذلك هو الشاهد ، وهو على حقيقة ما يضبطه القلب من صور المشهود » «٢» . وينظم في هذا المعنى شعرا فيقول :

وَمِنْ شَاهِدٍ لِلْحَقِّ بِالْحَقِّ قَائِمٌ
لَهُ هِمَّةٌ تَفِي الرِّوَايَةَ وَالْقَنَاءَ * «٣» «المنجد»

لما كان الشاهد من المشاهدة ، لذا تقل الصولية هذا المعنى من المشاهدة العينية القائمة على الأمور الحسية ، والمعلومة سابقا ، إلى المشاهدة القلبية ، والتي تلقى على الصوفي بلا إرادة أو استعداد مسبق .

الشُّكْرُ

الشين والكاف والراء أصول أربعة متباينة بعيدة القياس ، فالأول : الشُّكْرُ : الشاء على الإلسان معروف يُؤَلِّكُهُ . ويقال : إن حقيقة الشُّكْرُ : الرِّضَا باليسير . ويقولون فرسٌ شكور : إذا كفاه لِسِمْنِهِ العلفُ القليل . والأصل الثاني : الامتلاء والغزْر في الشيء ، والأصل الثالث : الشُّكْرُ من النبات : وهو الذي ينبت من ساق الشجرة ، والأصل الرابع : الشُّكْرُ : وهو النكاح * «٤» . والشُّكْرُ : عرفان الإحسان ونشره * «٥» .

أما الصولية ، عندما هجروا ديارهم لاخرقم ، وخلعوا عن أنفسهم نعيمها ، وتوجهوا إلى الله الذي أعطاهم من أسراره فأرضاهم ، فقتوا وكبروا وفضل المنعم شكروا . فأحمد الرفاعي * ، بعد أن وقف بين يدي الله ، ونال من فضله ، تأدب ، وللمحق ذكر وعندما سئل عن الشكر أجاب بأنه : « ولوف القلب على جادة الأدب مع المنعم » «٦» . وأبو سعيد الخراز نظر وتأمل ، وعن مكنون قلبه سير وقال : الشكر : « الاعتراف للمنعم والإقرار بالربوبية » «٧» .

« ١ » المشوي ، الرسالة المشوية ، ص ٨٦ .

« ٢ » ابن عربي ، اصطلاح الصولية ، ص ٥٢٣ .

« ٣ » ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ٦٩ .

« ٤ » ابن فارس ، معاني ألفه ، ج ٣ ، ص ٢٠٨ .

« ٥ » ابن منظور ، (فكر) .

« ٦ » الرفاعي ، البرهان المتبد ، ص ٤١ .

« ٧ » الكلابادي ، المرجع السابق ، ص ١٠٠ .

أما ابن عربي فيهتم كثيراً بأسماء الله وصفاته ، لما لها من تأثير على سائر الخلق ، ولم يسبقه أحد من الصوفية في هذا الباب ، فصفت الله عنده ماثلة في الوجود ، تتحكم بالأقدار والأفعال ، ومن أجل هذا وجب الشكر لله ، فيقول : الشكر : « هو الشاء على الله بما يكون منه خاصة لصفة هو عليها من حيث ما هو مشكور »* « ١ » .

لرى التقارب في المعنيين اللغوي والصوفي ، ويدل كلاهما على معنى المجازاة والشاء الجميل ، إلا أن المعنى الصوفي قرن الشكر بالله ، وخص به عالم القلوب .

الشوق

الشين والواو والقاف يدل على تعلق الشيء بالشيء . والشوق : وهو نزاع النفس إلى الشيء* « ٢ » . والشوق : نزاع النفس وحركة الهوى* « ٣ » .

الشوق عند الصوفية يقوم على اشعال القلب بنار المحبة ولا ينطقى فبيها ما دام فيهم عرق يتبض ، لينحل جسدكهم ، ويتشت فكرهم ، ويختار دليلهم . لذا لم يسخر ذو النون في مكان ، هام على وجهه من شدة الشوق لرقية الذئبان ، فهو يعرف الشوق بأنه : « أعلى الدرجات ، وأعلى المقامات ، فإذا بلغها الإنسان استبطأ الموت شوقاً لربه ، ورجاء للقاءه ، والنظر إليه »* « ٤ » . وربط السلمي الشوق بالحب والمحبة ، ووصف حرقة القلب وهيبه ، فيقول الشوق : « وهو النزاع القلب من غليان موارد المحبة لتهييج الشوق على حسب تهييج الحب ، فمن كانت محبته أتم كان شوقه أغلب والنزاعه أكثر ، والشوق نار تلهب في القلب ، وفي شدة سطوات المحبة تظهر على الجوارح منها فترة »* « ٥ » .

واتخذ الشوق في رسالة القشيري مكانة بين اصطلاحاته ، فيعرفه بأنه : « اهتياج القلوب إلى لقاء المحبوب ، وعلى قدر المحبة يكون الشوق »* « ٦ » .

((١)) ابن عربي ، المنوحات المكية ، ج ٣ ، ص ١٦٤ .

((٢)) ابن لارس ، مقاييس اللغة ، ص ٢٢٩ .

((٣)) القووز أبادي ، القاموس المحبط ، ج ٣ ، ص ٢٥٢ .

((٤)) عبد الرزاق القاشاني ، معجم اصطلاحات الصوفية ، ص ٣١٩ .

((٥)) السلمي ، سبع كتب في التصوف ، ص ١٧٩ .

((٦)) القشيري ، المرجع السابق ، ص ٣٢٩ .

أحد الرفاعي : هو أحد محبي الدين أبو العباس ، المعروف بالسيد الكبير أبي العلمين الرفاعي ، درس القرآن الكريم ، ولما يبلغ من العمر سبع سنين ، ولد في قرية حسن في العراق سنة ٥١٢ . كان لقبها ، عالماً مقرئاً مجوداً ، محدثاً توفي سنة ٥٧٨ هـ (البرهان المزيدي ، ص ٥) .

.....أما ابن عربي فقد نظر إلى الشوق نظرة خبير مجرب ، لنقله من المعنى المحسوس القائم على الانفعالات إلى المعنى الروحي ، وأظهر الرابطة الناشئة بين المحب والمحجوب ، وحالة الشوق الدائم ، واشتداده كلما زاد القرب ، كشارب ماء البحر يوداد عطشا كلما زاد شربا .
 فيقول : الشوق : « هو هبوب القلب إلى غائب ، فإذا ورد سكن . والاشتياق حركة يجدها المحب عند اجتماعه بمحبوبه فرحا به لا يقدر أن يبلغ غاية وجده فيه ، فلو بلغ سكن لأنه لا يشبع منه ، فإن الحس لا يفي بما يقوم في النفس من تعلقها بالمحجوب ، فهو كشارب ماء البحر كلما ازداد شربا ازداد عطشا » * « ١ » .

نلمح من التعاريف السابقة أن المعنى الصوفي ، والذي يدور حول لواعج القلب وأنيته ، قد نقل الشوق من نوازع النفس ورغباتها إلى وله القلوب وهيامها .

الصَّحْوُ

الصاد والحاء والحرف المعتل ، أصل صحيح يدل على انكشاف شيء . من ذلك الصَّحْوُ تخيلافُ السُّكْرِ * « ٢ » . والصَّحْوُ : ذَهَابُ الغَيْمِ ، والصَّحْوُ : ارتفاع النهار * « ٣ » .
 أما الصوفية ، فيعاملون مع السكر والصحو على أنهما مصطلحان متلازمان ، فلهما طال السكر ، فلا بد أن يتبعه صحو ، لأن الصحو جذب الصوفي إلى إنسانيته وإعادة وعيه .
 ويوضح القشيري ذلك فيقول : الصحو : « رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة » * « ٤ » . ولا يخرج السهروردي في تعريفه عن هذا المعنى ، فيصرح بأنه : « العود إلى ترتيب الأفعال » * « ٥ » .
 ويصنف الكلابادي الحال الذي يواجه السكران بعد صحوه ، فيقول : الصحو : « هو عقب السكر ، وهو أن يميز ، فيعرف المؤلم من الملد ، فيختار المؤلم موافقة الحق ، ولا يشهد الألم ، بل يجد لذة في المؤلم » * « ٦ » . والسهروردي ذلك الشيخ الحكيم ، الصائم جل دهره ، يعرفه بأنه : « عودة كل شيء إلى مستقره » * « ٧ » : ويرى الهجويزي في الصحو عودة من الفناء إلى البقاء ، فيقول : الصحو : « هو رؤية البقاء في

((١)) ابن عربي ، الصروح المكية ، ج ٣ ، ص ٦٣٣ .

((٢)) ابن لارس ، مكنيس اللغة ، ج ٣ ، ص ٣٣٥ .

((٣)) ابن منظور (صحا) .

((٤)) القشيري ، الرسالة المشوية ، ص ٧١ .

((٥)) السهروردي ، المرجع السابق ، ص ٣٦٧ .

((٦)) الكلابادي ، المرجع السابق ، ص ١١٧ .

((٧)) السهروردي ، المرجع السابق ، ص ٤٧٧ .

فناء الصفة» * «١» .

يقترّب ابن عربي في تعريفه للصحو من تعريف الطائفة له من حيث حدوثه بعد زوال الغيبة الناتجة عن السكر ، ولكنه يذكر المسبب لزوال هذه الغيبة ، وهو الوارد القوي ، فيقول :
الصحو : « رجوع الإحساس بعد الغيبة بوارد قوي » * «٢» . ويصف حال الصاحي بعد سكره عقب تجلي الحق له ، وتعرفه على أسرار بعضها ، يسمح له البوح بما ، والبعض الآخر محذور عليه البوح ، فيقول : معنى الصحو : « أنه يتكشف له حق الله في الأمور التي اسغادها في حال سكره ، فيعلم عند صحوه ما ينبغي أن يذاع منها في العموم والخصوص ، وما ينبغي أن يستر » * «٣» . ويفاضل بين الصاحين من حيث الاتصال والمخاطبة ، مقدما من كان مخاطبا لربه بعد صحوه فيقول : « إن صحو السكر كله أدب وعلم ، والناس فيه متفاضلون تفاضلهم في السكر ، ومن الصاحين من يصحو بربه ، ومنهم من يصحو بنفسه ، والصاحي بربه لا يخاطب في صحوه إلا ربه ، ولا يسمع إلا منه ، فلا يقع له عين إلا على ربه في جميع الموجودات » * «٤» .
ويتجلى هذا المعنى في إحدى قصائده ، إذ يقول :

يظهرُ الحقُّ في صحوه عَيْنٌ ما أثبتّه في سكره * «٥» «النداء» .

اشترك المعنيان اللغوي والصوتي في معنى الصحو ، وهو تقيض السكر ، واختلفا في طبيعة هذا الصحو ، كما اختلفا في طبيعة السكر ، فالصحو خرج عن نطاق المألوف ، فهو عودة الإحساس للجسد عقب انتهاء السياحة في عالم الملكوت .

الصَّمْت

الصاد والميم والتاء أصل واحد يدل على إبهام وإغلاق ، من ذلك صمت الرجل : إذا سكت * «٦» . والصَّمْت : السُّكُوت * «٧» .
أما الصولية : فالصمت عندهم صفة ملازمة لكل من اتخذ مناجاة الله طريقا له ، لذا روضوا أنفسهم ودللوها لنيل هذا المقام . عظم القشيري الصمت ورتقه ، وأجل النطق في موضعه وشرفه ، فيقول : « الصمت سلامة ، وهو الأصل ، وعليه ندامة إذا ورد عنه الزجر ،

((١)) المحجوري ، كشف المحجوب ، ص ٤١٦ .

((٢)) ابن عربي اصطلاح الصولية ، ص ٥٢٢ .

((٣)) ابن عربي ، المصوحات المكتبة ، ج ٤ ، ص ٣٢٧ .

((٤)) ابن عربي ، المصوحات المكتبة ، ج ٤ ، ص ٣٢٨ .

((٥)) ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ٣٥٤ .

((٦)) ابن فارس ملايس اللغة ، الجلد الثاني ص ٢٠ .

((٧)) ابن منظور ، (صمت) .

فالواجب أن يعتبر فيه الشرع ، والأمر والنهي والسكوت في وقته صفة الرجال ، كما أن المنطق في موضعه من أشرف الخصال»* «(١)» .

أما ابن عربي للصمت عنده معنى آخر، لا يفتق فيه مع سابقيه، فهو يعتبره أحد الأركان التي قسّم العبد ليكون من الأبدال ، ويحصر الصمت في ظاهر الإنسان دون باطنه ، مع التأكيد على استحالة الصمت، لأن الكل يسبح الله ، فيقول: الصمت: «أحد الأربعة أركان التي بها يكون الرجال والنساء أبدالاً ، وهو مقام مقيد بصفة النبوة، لأنه وصف سلبي ، وحكمه في ظاهر الإنسان، و أما باطنه فلا يصح فيه صمت، فإنه كله ناطق بتسبيح الله فالصمت محال»* «(٢)» . وهكذا فإن الصمت في المعنى اللغوي خاص باللسان دون غيره من الجوارح ، ولكن المعنى الصوفي خرج عن نطاق اللسان ، ليعم القلب ، وكل جوارح الإنسان .

الصدق

الصاد والذال والقاف : أصل يدل على قوة في الشيء قولاً وغيره ، من ذلك الصدق خلاف الكذب ، سمي بذلك لقوته في نفسه* «(٣)» . والصدق : ضد الكذب* «(٤)» . أما الصوفية بعد أن أعرضوا عن الأوصاف اللميمة ، والأخلاق الرديئة ، واتصفوا بكل ما يعدلهم عن ظلمات الأغيار ، وينقلهم إلى مقامات الأنوار ، عرفوا الصدق بأنه: «عماد الأمر وبه تمامه ، وفيه نظامه ، وهو التالي درجة للنبوة* «(٥)» . ويدعو القشيري إلى قول الحق ، لأن الصدق في موطنه شرارة الاحتراق ، فيقول : الصدق : «القول بالحق في مواطن الملكة* «(٦)» . أما ابن عربي ، فينظر إلى الصدق على إطلاقه في مجال العقيدة ، خلافاً لسابقه الذين نظروا إليه نظرة محددة ، فقيده بعضهم بقول الحق ، وآخرون اعتبروه مرتبة تلي درجة النبوة دون توضيح أو تفسير ، فيقول : الصدق : «شدة وصلابة في الدين ، والغيرة لله من أحواله ولصاحبه المتحقق به الفعل بالهمة ، وهو قوة الإيمان* «(٧)» .

((١)) القشيري ، كشف المحجوب ، ص ١٢٠ .

((٢)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ص ٣٢٤ .

((٣)) ابن فارس ، معاني اللغة ، ج ٣ ، ص ٣٣٩ .

((٤)) الفيروز آبادي ، القاموس المحيظ ، ج ٣ ، ص ٢٥٢ .

((٥)) القشيري ، المرجع السابق ، ص ١٢٠ .

((٦)) القشيري ، المرجع السابق ، ص ١٢٠ .

((٧)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٤٠١ .

وهكذا نجد ابن عربي قد غلّف الدين بقوة الإيمان القائمة على الصدق . لقد ارتشف المعنيان اللغوي والصوفي من منبع واحد ، يقوم على المعنى العام ، إلا أن الصوفية يقدسون الصدق ويعظمونه ، ويجعلونه ركيزة كل أمر .

الصَّبر

الصاد والباء والراء أصول ثلاثة : الأول : الحبس ، والثاني : أعالي الشيء ، والثالث : جنس من الحجارة * « ١ » . والصَّبر : تقيض الجَزَع * « ٢ » .

أما الصوفية فهم دائمو النظر والتأمل ، تسبح أرواحهم في الآفاق ، يمكثون الساعات الطوال ، شاردي اللهن ، غائبين عن الأغيار ، محتسين صابرين ، ينتظرون الفتح من واهب الأسرار .

نادى القشيري بالصبر لرفع الستر ، فقال : الصبر : « انظار الفرج من الله ، وهو أفضل الخدمة وأعلاها » * « ٣ » : ويطلب السلمي بالصبر على البلاء لاجتياز الامتحان ، ليقول : الصبر : « تلقي البلاء بالرحب » « ٤ » . أما أحمد الرفاعي ، يرى أنه : « يقف القلب عند حكم الرب » « ٥ » .

لقد اقتصر الصبر عند الطائفة على تحمل البلاء ، ويقول حكم الله وإرادته . أما ابن عربي ، فقد ابتعد عن المعنى المؤلف ، وركز على القدرة لتحمل تجليات الأنوار بالمكاشفة ، فقال : الصبر : « هو أن يصبر العبد في مقام القلب مع سطوات تجليات صفات الجلال بالمكاشفة » « ٦ » .

أما في باب الطاعات فيرى أن الطاعة واجبة على العبد في كل وقت ، وذلك بإذلال النفس وإجبارها على ذلك من أجل إرضاء الله وليل جزائه ، ليقول : الصبر : « حبس النفس مع الله على طاعته من غير توقيت ، لجعل الله جزاء الصابرين على ذلك من غير توقيت » « ٧ » .

للاحظ من التعاريف السابقة ، أن الصبر في المعنى الصوفي لم يقتصر على الحبس بأنواعه المألوفة ، بل أصبح يعني عدم ثلمر العبد من البلاء ، والإقرار بحكم الله .

الطَّوَالِع

الطاء واللام والعين ، أصل واحد ، يدل على ظهور وبروز

-
- (١) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣١ .
 (٢) ابن منظور (ص) .
 (٣) السهروردي ، المرجع السابق ، ص ٤٤٣ .
 (٤) السلمي ، طبقات الصوفية ، ص ٤٢٨ .
 (٥) الرفاعي ، الوهان المؤيد ، ص ١٠٠ .
 (٦) ابن عربي ، القسوة ابن عربي ، ج ١ ، ص ١٤٣ .
 (٧) ابن عربي ، المعونات المكية ، ج ٣ ، ص ٥٠ .

لالتلّاع: ما طلعت عليه الشمس من الأرض . والطلّع : طلّع الثخلة : وهو الذي يكون في جوفه الكأفور» * «١» . والطلّاعة من الإبل ونحوها : أولها وجمعها طوابع * «٢» .

أما الصوفية، فهم يعلمون أن مدى رؤية العين محدود، وقدرة العقل على كشف المحجوب مسدود ، لهذا العلم من الله مرلود ، ولفظ الطوابع قوت القلوب . يركز المحجوري عين البصيرة على نور الحقيقة ، فيقول : الطوابع : «طلوع أنوار المعارف على القلب» «٣» . ويقرن القشيري الطوابع باللوائح واللوامع . والطلّوع عنده : «أبقى منها وقتاً ، وأتوى سلطاناً وأدوم مكثاً ، وأذهب للظلمة ، وأتقى للنهمة ، لكنها موقوفة على خط الأقال ، ليست برفيعة الأوج ، ولا بدائمة المكث وأوقات حصولها وشبكة الارتحال ، وأحوال أولها طويلة الأذيال» «٤» . ونظر ابن عربي في هذا الاصطلاح نظرة جديدة رافضاً تقييده له والذي كان يقوم على اعتبار أن الطوابع هي أنوار ترد على القلب ، دون تحديد لطبيعة هذه الأنوار . فأورد وصفاً أخذاً ، يتلطف القلب لسماعه وصاغه شعراً ليزيده إشرافاً ، فيقول :

بيضٌ أو انسٌ كالشموسِ طوابعٍ
عينٌ كريماتٌ عقائلٌ غيدٌ * «٥» «الكامل» .

ويتبع هذا البيت بما لفر به الاصطلاح فيقول : الطوابع : «المستشرقات على القلوب الطالبة لما المنشوقة لروها عليها ، وظهور أنوارها فيها» «٦» . ومميز بين أنواع عدة من الأنوار ، وأوضح أن أجلها هو النور الإلهي الذي يضمحل أمامه النور الفكري ، فيقول : الطوابع : «هي أنوار التوحيد ، تطلع على قلوب العارفين ، لتطمس سائر الأنوار وهذه أنوار الأدلة النظرية ، لا أنوار الأدلة الكشفية النبوية ، فالطوابع تطمس أنوار الكشف» «٧» .

نلاحظ أن الاستخدام اللغوي لهذا اللفظ يطلق على بعض الأمور التي في مجال رؤية العين أما المعنى الصوفي فيمن عن ظهور الأنوار الخفية .

العِلْم

اللام والميم أصل واحد ، يدل على أثر بالشيء يتميز به عن غيره ، من ذلك العلامة وهي

((١)) ابن فارس ، معاني اللغة ، مجلد الثاني ، ص ٧٦ .

((٢)) المعجم الوسيط ، (طلع) .

((٣)) المحجوري ، المرجع السابق ، ص ٦٢٨ .

((٤)) القشيري ، المرجع السابق ، ص ٧٧ .

((٥)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٣٨ .

((٦)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٣٨ .

((٧)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ٣١ .

معروفة» (١) . والعلم : تقيض الجهل» (٢) .

أما الصوفية فالعلم عندهم لدني ، لا يكون بالدرس والتحصيل ، بل نور يلقى في القلوب
لأبو علي الحنفي* يرى أن العلم : «حياة القلب من الجهل، ونور العين من الظلمة» (٣) .
ويقصد بذلك أن القلب الجاهل بعلوم الرسوم ، هو القلب القادر على استيعاب العلم اللدني .
ويعرف أحدهم العلم ، بعد أن يربط بين العقل والإرادة ، فيقول : «العلم مصدر أحاسيس
مرتبطة بين العقل والإرادة، ينتج منها الإنتاج الفكري، سواء كان جديداً من بيانه وأبوابه» (٤) .
للاحظ أن الصوفية ليل ابن عربي عاجلوا العلم بصورة سطحية ، اعتمدوا فيها على
الطريقة التي يمكن فيها الحصول عليه ، ويُستشف من تعريفهم له ، أنه ينبع من القلب ، ووقفوا
عند ذلك دون توضيح ، إلا أن ابن عربي كان أكثر تلميحاً وأوسع إدراكاً ، حيث أظهر مصدره
وبين أن منبعه هو الأسماء الإلهية ، فيقول : العلم : «هو عين الصلوة ، واستغادتها من الأسماء الإلهية
التي أعطتها أعيان ممكنات العلوم» (٥) . ولم يكشف بذلك ، بل ربط العلوم بالوجود على
إطلاقه ، وأظهر أن هذا الوجود له قبضة من قبضات الرحمن ، فيقول : «العلم وجود ،
والوجود لله» (٦) . ويتطرق في خياله ، ويعرض لمادة ذلك العلم ، ليرى أنها صفة موجودة في
نفسها أو معدومة . فيقول : العلم : «هو تحصيل القلب أمراً ما ، على حد ما هو عليه ذلك في
نفسه ، معلوماً كان ذلك الأمر أو موجوداً» (٧) . وبعد أن طاف في عوالم فكره ، استدرك
لجعل العلم : «حقيقة في النفس تتعلق بالمعلوم والوجود على حقيقته التي عليها» (٨) . ثم
يعرج على ناقله هذا العلم فيقول : العلم : «روح تزول به الملائكة على قلوب عباد الله وتلقيه
وتوحي به من غير واسطة» (٩) . ويضيف قائلاً : العلم : «يشير إلى معرفة من جهة الدليل
ليجمع بين ما يستقل العقل بإدراكه وبين ما لا يستقل بإدراكه ، فيكون بمن أوتي الجوامع» (١٠) .

(١) ابن عربي ، مقاييس اللغة ، ج ٤ ، ص ١٠٩ .

(٢) ابن منظور ، (علم) .

(٣) السلمي ، طبقات الصوفية ، ص ٣٦٤ .

(٤) صلاح - عزام - أقطاب الصوف الإسلامي - القاهرة - مؤسسة دار الشعب - ط - ١٩٨٦ م - ص ٨٩٨ .

(٥) ابن عربي ، التصوفات ملكية ، ج ٧ ، ص ١٦ .

(٦) ابن عربي ، التصوفات ملكية ، ج ٥ ، ص ٣١٠ .

(٧) ابن عربي ، التصوفات ملكية ، ج ٧ ، ص ٢٧١ .

(٨) ابن عربي - محيي الدين - إلهاء الدوائر - بغداد - مكتبة المنق - ط - ١٩٩٩ م - ص ١٠ .

(٩) ابن عربي ، التصوفات ملكية ، ج ٦ ، ص ١١٤ .

(١٠) ابن عربي ، ترجمان الأملوك ، ص ١٤٨ .

أبو علي الحنفي : هو علي بن عبد الوهاب الحنفي . توفي سنة ٣٢٨ / ٩٤٠ م . إمام وقته ، صاحب أبا حنيفة وحنون القصار ، وبه ظهر التصوف
ببغداد . (الفكري ، الرسالة الفخرية ، ص ٤٠٢) .

خرج المعنى الصوفي عن نطاق المؤلف ، فالعلم عندهم هو العلم المجرد من المعنى والحالي من المعاملة ، ويسمون العالم به عالما ومن يكون عالما بمعنى الشيء وحقيقته ، يسمونه عارفا ، لذلك فإنهم حين يريدون الاستخفاف بأفهامهم يسمونهم علماء . وهذا يبدو للعوام منكرا ، وليس المراد ذمهم بحصول العلم ، بل بلمهم بترك المعاملة ، لأن العلم قائم بنفسه ، والعارف قائم بربه .

العقل

العين والنفاء واللام أصل واحد منقاس مطرد ، يدل على حبة في الشيء ، أو ما يقارب الحبة من ذلك العقل ، وهو الخابس عن ذميمة القول والفعل والعقل : الدبة ، والعقل في الرجلين : اصطكاك الركبتين* «١» . وقيل العقل مأخوذ من عقال البعير ، وعقل البعير : ربطه لصاحبه عائل* «٢» . والعقل : التثبت في الأمر* «٣» .

أما الصوفية فلم يلفوا العقل من قاموسهم ، بل ظل لفظا يتداولونه ، وإن كان معناه ، قد خرج عن المعنى المؤلف ، فالغزالي يعرفه قائلا : « قد يطلق ويراد به العلم بحقائق الأمور ، ليكون عبارة عن صفة العلم الذي محله القلب »* «٤» .

وقد لعب العقل في كتابات ابن عربي دورا كبيرا في تشكيل تصوره له . مما أدى إلى خروجه عن المفهوم العام عند الصوفية ، والذي اقتصر لديهم على صفة العلم في القلب . فلقد أوجد ابن عربي علاقة قوية تربط العقل بالروح ، إذ ينبعث المدد النوراني ليحدث الإلهام ، فيقول : العقل : « هو الوجه الذي يلي الروح من القلب ، وهو موضع منور بنور الروح ، وهو الباعث على الخير والمطرق لإلهام الملك »* «٥» : وتسم العقول إلى أصناف متعددة منها العقل المحيط ، والذي يشمل جميع العقول ، ويفيض عليها بحسب استعداده . وهذا العقل في نظره : « هو العقل الكلي الجامع لكمالات جميع العقول ، وذلك إنما يكون بظهوره تعالى في مظهره الحمدي ، بجميع صفاته ، المفيض بها على جميع الخلائق على اختلاف استعدادهم ، وذلك الظهور هو تكثير الخير وتزايده ، الذي لم يكن أزيد ولا أكثر منه »* «٦» . ويضيف قائلا : العقل الأول : « أول موجود جعل سببا لكل إمداد إلهي في الوجود »* «٧» .

((١)) ابن فارس ، معاني اللغة ، ج ٤ ، ص ٦١ .

((٢)) النجاشي - محمد - بيروت - دار الكتاب العلمية - ط ١ - ١٩٩٣ م - المعجم المنصّل - ص ٦٥١ .

((٣)) ابن منظور (عقل) .

((٤)) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٦ .

((٥)) ابن عربي ، القصور ابن عربي ، ج ١ ، ص ٣١٧ .

((٦)) ابن عربي ، القصور ابن عربي ، ج ٢ ، ص ٧٦ .

((٧)) ابن عربي ، المعراج الحكيمة ، ج ٦ ، ص ١٩٠ .

وهكذا نرى ان المعنى الصوفي للعقل ، قد تعدى المعنى اللغوي ، - والذي يعني العضو الذي لعقل به ، سواء كان الدماغ أو القلب - ليعبر عن صفة العلم الذي محله القلب .

العارف

العين والراء والفاء أصلان صحيحان ، يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلاً ببعضه ببعض والآخر على السكون والطمأنينة . فالأول العرف : عُرِفَ الفرس . وسمي بذلك لتتابع الشعر عليه والأصل الآخر المَعْرِفَةُ والعِرْفَان . والعُرْفُ: هي الرائحة الطيبة* «١» . والعرفان : العلم . ورجل عروف وعُرُوفَة : عارف يعرف الأمور ولا ينكر أحداً رآه مرة* «٢» . والعارف : المُدْرِك بحاسة من حواسه* «٣» .

أما الصولية لهم يرون بأنه إذا تجلّت أنوار مهجة الحضرة ، أبت أن يطلع عليها إلا المؤمن الأمين على سرها ، لا تصالنه بالأدب مع الكتمان ، ليسمى العارف الوهّان ، لاین سینا ذلك الفيلسوف المتصوف يعرف العارف بأنه : « المتعرف بفكره إلى قدس الجبروت مستتباً شروق نور الحق في سره »* «٤» . وأحمد الرفاعي الذي سعى إلى الكمال ، لحصل له القال والحال ، وتجلّت له أسرار الكائنات ، لفهم منها الإشارات ، فسطرها بوضع عبارات فقال : العارف : « هو من لا يخلو ظاهره من بوارق الشريعة ، وباطنه من ليران المحبة ، يقف مع الأمر ، ولا يتحرف عن الطريق ، وقلبه يتغلب على جمر الوجد ، وجمده إيمان ، وولوفه إذعان »* «٥» . أما أبو بكر الكلابادي والذي كان دليل وجداله ، وروود المعارف عليه ، يعرفه قائلاً : العارف : « هو الذي بذل مجهوده فيما لله ، وتحققت معرفته بما من الله ، وصح رجوعه من الأشياء إلى الله »* «٦» . ولفظ ابن عربي على المفهوم التقليدي ولخطاه - والذي حدده بعضهم بالعارف بفكره على عالم الغيب ، والبعض الآخر لم يذكر مصدر هذه المعرفة - ورأى أن العارف ، كل من كشف له عن عالم الملك والملكوت ، ليرى الله في كل شيء . فيقول : العارف : « من يرى الحق

« ١ » ابن فارس ، معاني اللغة ، ج ٤ ، ص ٢٨١ .

« ٢ » ابن منظور (عرف) .

« ٣ » المعجم الوسيط (عرف) .

« ٤ » ابن سينا ، الإشارات والتبسيّات ، ج ٣ ، ص ٢٢٥ .

« ٥ » أحمد الرفاعي ، الوهّان القويد ، ص ٤٣ .

« ٦ » أبو بكر الكلابادي ، مرجع سابق ، ص ١٣٨ .

* أمثال (علم أمثال) يطلق على بعض العلوم الدينية ، كالفقه ، وعلم الكلام ، والحل .

أي الله تعالى - في كل شيء ، بل يراه عين كل شيء « (١) » .
وهكذا نرى أن المعنى الصوري لهذا اللفظ ، قد نقله من المعنى العام والذي يعني العالم .
بالأمور الدنيوية ، إلى العارف لحقيقة المعرفة ، والتي تقوم على الكشف بوجوب رفع الغطاء عن
الذي استتر وتغطى .

العُبودية

العين والباء والبدال أصلاً صحيحان كقائما متضادان ، الأول يدل على لين وذل ،
والآخر على شدة وغلظ ، فالأول : العبد ، وهو المملوك . والأصل الآخر : العبد : وهي القوة
والصلابة « (٢) » . والعُبودية : خلاف الحرّية « (٣) » .
أما الصوفية فالعبودية عندهم لئاء أوصاف الشاهد بالشهود ، والتلاف المحب والمحجوب .
لذا احتضنوها وأصبحت لهم مطلباً . فأحمد الرفاعي يقول : العبودية : «ترك الدنيا ، وترك
الدعوى ، واحتمال البلوى ، وحب المولى» « (٤) » . ويدعو ذو النون المصري إلى التخلل للحق ،
ومحو الحول والقوة في العبادة ليقول : العبودية : « أن تكون عبده في كل حال كما أنه ربك في
كل حال » « (٥) » .

أما ابن عربي فأجمل في تعريفه أموراً لم يتطرق إليها سابقوه لاختار ألفاظاً تدل على التعميم
كقفي الاختيار ، وتحكم الأقدار ، فيقول : العبودية : « هي ترك الاختيار وعدم منازعة
الأقدار » « (٦) » . ولم يقف عند ذلك بل ميز بينها وبين العبادة ، واعتبرها صفة إنسانية وليست
بعت إلهي . ليقول : العبودية : « نسب إلى العبادة ، والعبادة مخلص من غير نسب إلى الله ولا
إلى نفسها ، لأنه لا يقبل النسب إليه ، ولذلك لم يحى بياء النسب ، فأذل الأدلاء من ينتسب إلى
ذليل على جهة الانتثار به ، لمقام العبودية مقام الذلة والانتثار وليس بعت إلهي » « (٧) » .

الغيب

الغيب والياء والباء أصل صحيح يدل على تستر الشيء عن العيون « (٨) » . والغيب كل

((١)) ابن عربي ، لصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم علي ، ج ١ ، ص ١٩٢ .

((٢)) ابن فارس ، معاني اللغة ، ج ٤ ، ص ٢٠٦ .

((٣)) ابن منظور (عبد) .

((٤)) الرفاعي ، الوهان القويد ، ص ٤٣ .

((٥)) الكشوي ، المرجع السابق ، ص ٩٨ .

((٦)) الجزائر ، المرجع السابق ، ص ٦٨ .

((٧)) ابن عربي ، المعرصات المكتبة ، ج ٣ ، ص ٣٨٥ .

((٨)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٠٧ .

غاب عنك ، يقال غاب غيبا وغيبة ، وغيبوبة وغيبا : خلاف شهد وحضر* «١» .
 أما الصولية ، فيجدون بقائهم عند العودة من لنائهم ، حيث تلتشى الحدود ، وتقنى
 المعالم ويتحررون من قيودهم بعد أن يتجردوا من صفاتهم البشرية . وأطلقوا على ذلك لفظ الغيبة
 يتناول القشيري نوعا من الغيبة ، وهي غيبة السائل عن رسوم العلم بشهود الحال أو المقام .
 فيقول : الغيبة : « هي غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق ، لاشتغال الحس بما ورد
 عليه ، ثم يغيب إحساسه بنفسه وبغيره بوارد من تذكّر ثواب أو تفكر عقاب »* «٢» . أما
 الكلابادي ، فيعرفها بأنها : « أن يغيب عن حظوظ نفسه ، فلا يراها وهي قائمة معه موجودة فيه
 غير أنه غائب عنها بشهود ما للحق »* «٣» .

ويستعرض ابن عربي تعريف القوم للغيبة قائلا : « الغيبة عند القوم : غيبة القلب عن علم
 ما يجري من أحوال الخلق لشغل القلب بما يرد عليه ، ولا تكون الغيبة إلا عن تجل إلهي »* «٤» .
 ولم يقف عند هذا المعنى بل تعداه ، بتصنيف أهل الله في الغيبة إلى طبقات منها غيبة العارفين ،
 وغيبة من دونهم ، وغيبة الأكابر ، وذكر صفات كل طبقة منهم ، فيقول : « أهل الله في الغيبة
 على طبقات ، غيبة العارفين : غيبة بحق عن حق ، وغيبة من دونهم من أهل الله : غيبة بحق عن
 خلق ، وغيبة الأكابر من العلماء بالله : غيبة بخلق عن خلق »* «٥» .

نرى من التعاريف السابقة ، التحول الذي طرأ على المعنى اللغوي للغيبة ، والذي يعني
 الاستتار والتواري والتفقد لما هو محسوس ومدرك للعين أو لوعي الإنسان ، ليصبح معنى يدل على
 الأحوال الخاصة بالقلب ، حيث يكون العبد حاضرا برميته ، فائقا الإحساس لنفسه ، ولئن حوله
 مشغولا بشهوده للحق .

الغَيْبَةُ

الغيب والياء والراء : أصلان صحيحان، يدل أحدهما على صلاح وإصلاح ومنفعة والآخر
 على اختلاف شيئين . فالأول : الغَيْبَةُ : وهي الْغَيْبَةُ بما صلاح الْعِيَال . وَالْغَيْبَةُ : غَيْبَةُ الرَّجُلِ عَلَى
 أَهْلِهِ . أما الأصل الآخر: هذا الشيء غيرُ ذاك ، أي : هو سواه وخلافه . والدية تسمى الْغَيْبُ «٦»

«١» ابن منظور (غيب) .

«٢» المشوي ، المرجع السابق ، ص ٦٩ .

«٣» أبو بكر محمد الكلابادي ، المرجع السابق ، ص ١١٨ .

«٤» ابن عربي ، المصاحفات الملكية ، ج ٤ ، ص ٣٢٠ .

«٥» ابن عربي ، المصاحفات الملكية ، ج ٤ ، ص ٣٢١ .

«٦» ابن فارس ، معاني اللغة ، ج ٤ ، ص ٤٠٤ .

أما الصولية ، ونتيجة لوصف الحق نفسه بالغيرة ، لأموا بتفسير ذلك لقالوا : الغيرة : « كراهية مشاركة الآخرين ، فإذا وصف الحق سبحانه بالغيرة لمعناه : «أنه لا يرضى بمشاركة غيره معه ، فيما هو حق له من طاعة عبده» (١) .

وعندما تناول ابن عربي الغيرة لم يقتصرها على غيرة الله على عبده ، كما فعل سابقوه بل أضاف إليها أنواعا أخرى ، بعضها يختص بكتمان الأسرار ، فيقول : الغيرة : « هي غيرة في الحق لسدي الحدود ، وغيرة تطلق بكتمان الأسرار والسرائر ، وغيرة الحق ضنته على أوليائه ، وهم الضنائن أصحاب الممهم» (٢) . ثم يتطرق في تعريف آخر إلى ذكر سبب الكتمان ، وهو الخوف من عدم تقدير ذلك السرحق قدره من قبل من ليس أهلا لذلك . فيقول : « كتمان ما ينبغي أن يكرم لعدم احترامه لو ظهر عند من لا يقدر قدره كما قال تعالى : «وما قدروا الله حق قدره» (٣) لمن الغيرة ستر مثل هذا ، ومن الغيرة الإلهية ستر لضعفاته من أهل الخصوص في كنف صوله ، فلا يعرفون ذلك رحمة بالخلق» (٤) . كما ويميز بين الغيرة الإلهية والغيرة النفسية فيقول : الغيرة : «هي ما يجلبه الغيور من اختلاف الأمر عليه في نفسه عند وقوع ما لا يرضى الله سواء وقع ذلك منه أو من غيره ، بل من هله صفته ، هو معصوم ، لأن من وقع منه ما يوجب الغيرة لا يغار ، وإذا رأى ذلك من الغير أدركته الغيرة ، فليس بغيرة حقيقية إلهية ، وإنما غيرة نفسية لا قرينة فيها إلى الله تعالى» (٥) .

وهكذا خرجت الغيرة عن المعنى الشائع لما بين العامة ، لتأخذ معنى خاصا ، لا يستخدم إلا لله وبالله فالغيرة هي غيرة الله على عبده ، لذكره غيره ، وغيرة العبد للحق ، وهو أن لا يجعل شيئا من أحواله وأنفاسه لغير الحق تعالى .

الفناء

الفناء والنون والحرف المعتل : هذا الباب لا تنقاس كلمته ، ولم يبين على قياس معلوم ومنه الفناء : ما امتد مع النار من جوالها* (٦) . والفناء : تقيض البقاء . ويقال للشيخ الهرم : الفاني (٧)* .

(١) «الفتاوى» الرسالة المشوية ، ص ٤٥٥ .

(٢) «ابن عربي» المصاحفات المكية ، ج ٣ ، ص ٢٣٢ .

(٣) «سورة الأنعام» آية ٩١ .

(٤) «ابن عربي» المصاحفات المكية ، ج ٣ ، ص ٤٤٤ .

(٥) «ابن عربي» المصاحفات المكية ، ج ٣ ، ص ٢٣٦ .

(٦) «ابن فارس» اللغة ، ج ٤ ، ص ٤٨٦ .

(٧) «ابن منظور» (لحق) .

أما الصوفية فيرون أن الفناء محو واضمحلال وطهارة للنفس من الدنس وإذا غلب الفناء، لا ترى الأكوان إلا كالحل في حضرة المثال . تذوق الكلابادي هذا الحال ، إذ خرج من عالمه المحسوس إلى عالم المثال ، فلما عاد إلى البقاء ، قال : الفناء : « هو أن يفنى عنه حظوظ فلا يكون له في شيء من ذلك الحظ، ويسقط عنه التمييز لفناء عن الأشياء شيئاً بما لفي به »* « (١) » . أما القشيري فيرى أن الفناء : « سقوط الأوصاف اللصيقة »* « (٢) » .

أما ابن عربي ، فجعل اصطلاحاته في الصوف ترجع في معناها إلى الفناء ، وهو فتح يرى فيه أن بإمكان العبد العودة إلى منبعه الذي انتهى منه ، ذلك لأن الفرع يرجع إلى أصله ، سواء كان الرجوع في فترة الحياة القصيرة أو بعد الموت . وهكذا لم يخالف الحظ أي صوفي كما حالف ابن عربي في شرح الفناء . إذ يعرفه ، فيقول : « إفن ما أضيف إليك ، تبقى بما أضيف إليه ، لأنه فان ، والإضافة إليك إضافة فان إلى فان ، لفي فناء مطلق »* « (٣) » . ويتبنى مبدأ الوحدة بشكل أكثر وضوحاً وتصريحاً من سابقه ، فيقول : الفناء : « إذا زال عنك هواك : يكشف لك عن الوحدة ، لتتحقق أنه هو ، لا أنت »* « (٤) » . ويشرح الطريقة للوصول إلى الفناء والقائمة على التخلص من الهوى والإرادة بالحكمة والعلم ، فيقول : الفناء : « إذا أفتاك عن هواك بالحكمة ، وعن إرادتك بالعلم ، صرت عبداً لا هوى ولا إرادة ، فحينئذ يكشف لك لتضمحل العبودية في الوحدة ، فيفنى العبد ، ويبقى الرب - عز وجل - »* « (٥) » . ويدعو أيضاً إلى تركيز اللهن واستحضار لفظ الجلالة - الله - واستبعاد ما سواه ، فيقول : الفناء : « تركز وحشد النشاط اللهن على فكرة واحدة ، هي الله ، باستبعاد كل فكرة أو صورة أو خاطر يعلق بالمخلوقات ، من شأنه أن يستبعد من الألق الشعوري حضور كل هذه الكائنات المخلوقة »* « (٦) » . ثم يصف الحالة التي يصبح عليها العبد في حالة الفناء ، فيقول : « هو رؤية العبد للحق أو تمليه ، فيفنى فيه عند مشاهدته

((١)) الكلابادي ، العرف للذهب أهل الصوف ، ص ١٢٣ .

((٢)) القشيري ، المرجع السابق ، ص ٦٧ .

((٣)) ابن عربي - عمى الدين - الحكم الخاتمة - القاهرة - م علم الفكر - ط ١ - ١٩٨٧ م ، ص ٦ .

((٤)) داود ، المرجع السابق ، ص ١٩٨ .

((٥)) داود ، المرجع السابق ، ص ١٩٧ .

((٦)) بلايوس - أسين - ابن عربي ، حياته ومنهجه - ترجمة عبد الرحمن بدوي - الكويت - وكالة المطبوعات - بيروت - دار

العلم - ١٩٧٩ م - ص ٢٢٣ .

لأنه على صورته ، ليقابله بذاته كلها أو بجميع أجزائه ، فإذا شاهده في له عند مشاهدته ، لأنه على صورته ، ليقابله بذاته ، فما بقي منه جزء يصحو حتى يعقل به ما في منه فيه « ١ » .
 ولا يفوته التصنيف والمقارنة بين الأنواع المختلفة للفناء ، إذ يفرعه إلى الفناء الظاهري ، والفناء الباطني ويعرف كلاً منهما قاتلاً : الفناء الظاهري : « هو أن يتجلى الحق بطريق الأفعال ، ويسلب عن العبد أبصاره فلا يرى لنفسه ولا لغيره فعلاً إلا بالحق » « ٢ » . ويعرف الفناء الباطني بأنه : « أن ينكشف الحق بالصفات ، وتارة بمشاهدة آثار عظمة الذات ، ويستوي على باطنه أمر الحق ، حتى لا يبقى له هاجس ، ولا وسواس » « ٣ » . ولم ينس ابن عربي التفاوت بين القائلين ، فذكر درجات الفناء الثلاث وعرفها تعريفاً جامعاً مانعاً ، فقال : درجات الفناء : التخلي : « إذا في الصوفي في صفات البشرية ، وتخلي بصفات الألوهية سمي تخلياً » « ٤ » . أما التحقيق فإنه : « إذا في الصوفي عن ذاته وتحقق بوحدته مع الحق سمي ذلك تحقيقاً » « ٥ » . وعرف التعلق قاتلاً : « إذا بقي الصوفي بعد الفناء ، وعرف أن لا وجود له ، ولا قوام إلا بالله ، وحصل مقام القرب الدائم منه سمي ذلك تعلقاً » « ٦ » .

وخلاصة القول أن الفناء على ثلاث درجات ، الدرجة الأولى : فناء المعرفة في المعروف : وهو فناء عالماً أي تصحيح ما كان يعرفه عالماً مما عرفه عن التحقيق ، والدرجة الثانية : فناء شهود الطلب لإسقاطه ، وفناء شهود المعرفة لإسقاطها ، وفناء شهود العيان لإسقاطه ، والدرجة الثالثة : الفناء عن شهود الفناء وهو الفناء حقا .

الفِرَاسَة

الفاء والراء والسين ، أصيل يدل على وطء الشيء ودقه . يقولون : فرس عنقه : إذا دقها . ومن الباب الفرس في الشيء : كإصابة النظر فيه « ٧ » . والفِرَاسَة بكسر الفاء : في النظر والثبت والتأمل للشيء والبصر به ، والفِرَاسَة بالفتح : العلم بركوب الخيل « ٨ » .
 أما الصولية فقد نظروا في آيات القرآن ، وأحاديث الرسول ، فوجدوا فيها ما يشير إلى

« ١ » ابن عربي ، المقدمات المكية ، ج ٦ ، ص ٢٠٩ .

« ٢ » ابن عربي تحفة السيرة ، ص ١٣٥ .

« ٣ » الخزاز ، المرجع الساهر ، ص ١٧٥ .

« ٤ » عبد الباري ، المرجع الساهر ، ص ١٨٥ .

« ٥ » عبد الباري ، المرجع الساهر ، ص ١٨٥ .

« ٦ » عبد الباري ، مرجع ساهر ، ص ١٨٥ .

« ٧ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج ٤ ، ص ٤٨٦ .

« ٨ » ابن منظور ، (لوس) .

لقدرة المؤمن على أن يشهد الأشياء من حيث ما يشهده الله إياها ، وأطلقوا عليها لفظ الفراصة .
واستدوا في ذلك إلى قول الله تعالى : « إن في ذلك لآيات للمعوسمين »* « ١ » . إذ يرى القشيري
أن الفراصة خاطر قلبي يقذفه الله في قلب المؤمن ، فيقول : الفراصة : « خاطر يهجم على القلب
لينفي ما يضاده ، وله على القلب حكم »* « ٢ » . أما الكثاني * ، فيقول : الفراصة : « مكاشفة
اليقين ، ومعابنة الغيب ، وهي من مقامات الإيمان »* « ٣ » .

ونظر ابن عربي إلى الفراصة نظرة خبير مجرب ، وطرحها للدرس والبحث بأسلوب جديد
فاعتبرها في أحد أشكالها ، المعددة نورا من عند الله يقذفه في قلب عبده ، فيقول : الفراصة : « نور
من أنوار الله عز وجل ، يهدي به عباده »* « ٤ » . وأضاف أن الفراصة متوعة الأشكال ، لكل
منها صفات خاصة يمتاز بها أفراد مميزون ، فمنها الفراصة الحكيمة : وهي فراصة قد لا تصدق
لأنها تقوم على الفكر والتجربة ، ويعرفها ، قائلًا : الفراصة الحكيمة : « من المعارف الفكرية
والعلوم النظرية والأحكام التجريبية ، وهي موقوفة على التجربة والعادة ، وقد لا تصدق »* « ٥ » .
أما الفراصة الشرعية ، والتي لا تعطي إلا الحقائق ، لأنها نور من عند الله ودرجة من أعلى درجات
المكاشفة ، ويعرفها بأنها : « أعلى درجات المكاشفة ، ذلك أن لها علامات في الحس ، بينها وبين
عالم الغيب ارتباط ، وهذا علم موقوف على الدوق ، ولا سبل إلى تكذيبه ، فإنه نور الله تعالى ،
فلا يعطي إلا الحقائق »* « ٦ » . أما الفراصة الطبيعية والتي بواسطتها يستطيع أن يفرق بين
الأفراد من حيث الذكاء فيقول : الفراصة الطبيعية : « هي التي تعطي معرفة المعتدل في جميع
أفعاله وأقواله وحركاته وسكناته ، ومعرفة المتحرف في ذلك كله ، فيعرفه بالنظر في أعضائه ونشأة
كل عضو بين الأخرق والعائل والذكي والفقطن »* « ٧ » . ثم يعرض للفراصة الإيمانية ويعتبرها
نورا إلهياً يقذف في قلب المؤمن ، فيعرفها بأنها : « نور إلهي يعطاه المؤمن لعين البصيرة ، يكون
كأنور لعين البصر »* « ٨ » . وينتهي حديثه بالفراصة الإلهية ، والتي يعتبرها بأنها « نور

((١)) سورة الحجر ، آية ٧٥ .

((٢)) القشيري ، المرجع السابق ، ص ٢٣١ .

((٣)) القشيري ، المرجع السابق ، ص ٢٣٢ .

((٤)) ابن عربي - محي الدين - الديبوات الإلهية - بغداد - مكتبة الخفج - ط - ١٩٩٩ م - ص ١٩٢ .

((٥)) ابن عربي ، الديبوات الإلهية ، ص ١٧٣ .

((٦)) ابن عربي ، الديبوات الإلهية ، ص ١٧٣ .

((٧)) ابن عربي ، المفردات المكية ، ج ٣ ، ص ٤٢٦ .

((٨)) ابن عربي ، المفردات المكية ، ج ٣ ، ص ٣٢٦ .

الكثاني : هو أبو بكر محمد بن علي الكثاني ، توفي سنة ٣٢٢ هجري . بلدادي الأصل ، صاحب الجند والحراز والنوري ، وجاور بمكة
المكرمة ، إلى أن مات (القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ٤٢٧) .

ألهي في عين بصيرة المؤمن ، يعرف به ، إذ يكشف له ما وقع من التمرد فيه ، أو ما يقع منه ، أو ما يؤول إليه أمره »^١ .

خلاصة القول : فإن الفراسة في المفهوم الصوفي ، وهبة وإمامية يقذفها الله في القلوب ، بينما الفراسة في المعنى اللغوي ، فراسة مألوقة تعرف بقرائن الأحوال .

الْفَتْوَة

الفاء والتاء والحرف المعتل ، أصلان : أحدهما يدل على طَرَاوَةٍ وَجِدَّةٍ ، والآخر على تبيين حكم «٢» . والفتي : وهو الشاب من كل شيء ، والاسم من جميع ذلك الفتوة «٣» .

أما الصوفية ، ليرى بعضهم أن استخدام لفظ الفتوة يرجع إلى قول الله تعالى في كتابه

العزير : « إني لتيه آمنتوا برهم وزدناهم هدى »^٤ . وأول من استخدم هذا اللفظ

كاصطلاح صوفي هو عبد الرحمن السلمي ، إذ يعرفه بأنه : « استواء السر والعلانية في جميع

الأفعال والأقوال ، مع ترك الاختار بالأعمال وحفظ مراعاة الدين ومتابعة السنة ، واتباع ما أمر

الله به واجتناب ما نهي عنه »^٥ . وعندما سئل الجنيد عن الفتوة ، وكان يبحث على البدل

والعطاء ، قال : الفتوة : « كف الأذى وبذل الندى »^٦ . ويقول آخر : الفتوة : « الصفع

عن عثرات الإخوان »^٧ .

وعالج ابن عربي الفتوة بطريقة تختلف عن الذين سبقوه من الصوفية ، حيث ركزوا على

الصفات التي يجب أن يتصف بها صاحب الفتوة من بذل وعطاء ، وتطبيق للشرعية . في حين

اعتبرها ابن عربي صفة إلهية يجاز بها خالق الكون بخلقه لنا ، وبإيداع المعرفة لنا ، فيقول : الفتوة :

« إظهار الآلاء والمنن ، وستر المنة والامتنان ، كما قال : « لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى »

تخلقنا إلهياً ، فإنه سبحانه تصدق علينا بالوجود والمعرفة به ، وما من علينا بذلك »^٨ . وعندما

تعرض ابن عربي للصفات البشرية ، دعا إلى لبس العقل والتمسك بالفتوة ، إذ يقول : الفتوة : « أن

يؤثر الإنسان العلم المشروع الوارد من الله على ألسنة الرسل على هوى نفسه ، وعلى أدلة عقله

« ١ » ابن عربي ، المعرجات المكية ، ج ٣ ، ص ٤٢٥ .

« ٢ » ابن فارس ، معجم اللغة ، ج ٤ ، ص ٤٨٦ .

« ٣ » ابن منظور ، (غ)

« ٤ » سورة الكهف ، آية ١٣

« ٥ » السلمي ، تسع كتب في الصوف ، ص ٣٢٩ .

« ٦ » سرور ، أعلام الصوف الإسلامي ، ص ٣٨ .

« ٧ » القشيري ، المرجع السابق ، ص ٢٣٦ .

« ٨ » ابن عربي ، المعرجات المكية ، ج ٣ ، ص ٤١٢ .

وما حكم به فكره ونظره، فيكون بين يدي العلم المشروع ، كالميت بين يدي الفاسل»* «(١)» .
ثم يعود ويظهر الطريق الذي يجب أن يسلكه الفقي بحق الغير ، متصاعاً لأمر ربه ، لا لأمر نفسه ،
فيقول : القصة : « العمل في حق الغير يثارا على نفسه ، والفقي هو الماشي في الأمور بأمر غيره ،
لا بأمر نفسه ، وفي حق غيره ، لا حق نفسه ، لكن بأمر ربه ، لهما طرفان ، أحدهما يسوغ
وهو المشي في الأمور عن أمر الله ، والشطر الآخر يسوغ في كل موطن»* «(٢)» .
نلاحظ من خلال أقوال كثير من الصوفية ، التوسع في المعنى اللغوي ، حيث أضالوه
للسخاء والسماحة ، والتواضع وترك الاختيار بالأعمال والتمسك بالقرآن والسنة .

الفقر

الفاء والقاف والراء أصل صحيح يدل على الفراغ في شيء من عضو أو غير ذلك .
ومن ذلك ، الفقار للظهر . والفقير : المكسور لقار الظهر . وقيل : منه اشتق اسم الفقير ، وكأنه
مكسور لقار الظهر من ذلك ومسكنته* «(٣)» . والفقر : لقيض الفقى ، والفقر : الحاجة* «(٤)» .
أما الصوفية ، فالفقر صفة من صفاتهم التي يتصفون بها ، فيقول أحدهم :
« ما لذة العيش إلا صحبة الفقراً هم السلاطينُ والساداتُ والأمراءُ »* «(٥)» «لسط» .
دعا السلمي إلى ترك كل ما في اليد ، والتوجه إلى مسبب الأسباب ، فيقول : الفقر : « الخلو
من جميع الأسباب في مشاهدة المسبب ، ويكون ذلك حال الاستغفار به عن سواه »* «(٦)» .
وعندما سئل يحيى بن معاذ عن الفقر قال : « حقيقته أن لا تستغني إلا بالله تعالى ، ورسمه عدم
الأسباب كلها »* «(٧)» . وعندما سئل روم عن الفقر ، قال : الفقر : « عدم كل موجود ،
ويكون دخوله في الأشياء لغيره لا له »* «(٨)» .

ونظر ابن عربي إلى الفقر نظرة أكثر شمولية من سابقه ، فهو يعتبره صفة ملازمة لبني
البشر ، وذلك للتمييز بين الخالق والمخلوق . فالفقر صفة كل موجود ، والتعريف خاص بالرب
المعبود ، وفي هلا المعنى يقول :

((١)) ابن عربي ، الفصحاح المكية ، ج٣ ، ص ٤٢١ .

((٢)) ابن عربي ، الفصحاح المكية ، ج٣ ، ص ٤٢٤ .

((٣)) ابن فارس ، معجم اللغة ، ج٤ ، ص ٤٤٣ .

((٤)) ابن منظور ، (لهر) .

((٥)) النووي - محمود أبو الفتح - الممكن في شرح منازل السائرين - معبر - دار النهضة - ط - دون تاريخ - ص ١٨٣ .

((٦)) السلمي ، تسع كتب في الصرف ، ص ١٧١ .

((٧)) القشيري ، المرجع السابق ، ص ٢٧٢ .

((٨)) السراج ، المرجع السابق ، ص ٧٥ .

لَفَاعِيَتِي الْفَقْرُ وَالشَّرْبَةُ غَابَتُهُ عَنَّ غَابَتِي وَاللَّيْنُ عَنِّي هُوَ الْوِزْرُ* «١» «السط».

ويتابع كشفه عن خبايا الفقر ، وأهميته للعبد من حيث القرب من الحق والبعد عنه ، فيقول:
الفقر : « صفة مهجورة ، وما يخلد عنها أحد ، وهي في كل لغير بحسب ما تعطيه حقيقته ، وهو
ألد ما يتألف العارف ، فإنها تدخله على الحق ويقبله الحق ، لأنه دعاه بها »* «٢» .
يجمل القول أن الفقر في المعنى الصوري أعطى مدلولاً معانفا لما هو عليه الحال في المعنى
اللغوي ، فالفقر في اللغة فقر رسم ، وفقر الرسم ، هو الفقر المادي ، والذي يعني التخلي عن
الأسباب ، أما الفقر الصوري ، فهو فقر حقيقة ، وفقر الحقيقة ، هو الفقر المعنوي ، والذي يعني
الانتقال إلى الله .

الفَرْقُ

الفاء والراء والقاف : أصيل صحيح يدل على تمييز وتزليل بين شيئين ، من ذلك الفرق :
فَرْقُ الشعر . والفَرْقُ : القطيع من الغنم . والفَرْقُ : الفلق من الشيء إذا انفلق* «٣» . والفَرْقُ
بين الأمرين : المميّز أحدهما عن الآخر* «٤» .
أما الصولية ، فالفرق عندهم : اسم يشار به إلى توسط المقام ، وتجاوز حد الفرق ، لذا
شرح العديد منهم في توضيح هذا المعنى . فالكلابادي يقول : الفرق (الفرقة) : « هي عقب
الجمع ، وهو أن يفرق بين العبد وبين هومه في حظوظه ، وبين طلب مرافقه وملاذه ، فيكون
مفرقا بينه وبين نفسه ، فلا تكون حركاته لها ، وقد يكون المجموع ناظرا إلى حظوظه ، وفي بعض
الأحوال ، غير أنه ممنوع منها ، قد حيل بينه وبينها ، لا يتأتى له فيها شيء ، وهو غير كاره
لذلك ، بل يريد له ، لعلمه بأنه فعل الحق به ، واختصاصه له ، وجذبه إياه مما دونه» «٥» . ويرى
النهرجوري أن الفرقة تنبع من الباطن ، فيقول : الفرقة : « صفة الحق من الباطن »* «٦» .
وبعالم الصجوري هذا المصطلح ، فيقول : الفرقة : « إظهار أمر الله وفيه »* «٧» .
أما ابن عربي والذي كان يؤمن بوحدة اليهود ، والتي يتم فيها الجمع بين اللاهوت ،

(١) ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ٣٤٨ .

(٢) ابن عربي ، المعجم الكافي ، ج ٣ ، ص ٤٧٦ .

(٣) ابن فارس ، معجم اللغة ، ج ٤ ، ص ٤٩٣ .

(٤) المعجم الوسيط (لرق) .

(٥) الكلابادي ، المرجع السابق ، ص ١١٩ .

(٦) السلمي ، طبقات الصولية ، ص ٣٨٠ .

(٧) النهرجوري ، المرجع السابق ، ص ٤٩٣ .

والناسوت يتبعها حالة من الفصل ، يتم فيها التمييز بين العبد والرب ، إذ يرجع العبد إلى عبوديته ويقتى الخالق في ربوبيته . وأطلق على مثل هذا الحال الفرق ، فيقول : الفرق : « هو الحال التي يقع فيها التمييز بين العبد والرب »* « (١) » .

وخلاصة القول ، أن التعاريف السابقة ، تفتق في المضمون ، على الرغم من تعددها ، فهي تقوم على الفصل والتمييز بين ما تريده النفس لصاحبها ، وبين ما يريد الله له .

القبض

القاف والباء ، والضاد ، أصل واحد صحيح ، يدل على الشيء مأخوذ ، وتَجَمُّع في شيء ، والقَبْض : _ بفتح الباء _ ما جمع من الغنائم وحُصِّل « (٢) » . والقَبْض : نقيض البَسْط وهو متعدد المعاني ، وأصله الإمساك . والقَبْض : التناول للشيء بيدك مُلَامَسَةً* « (٣) » . أما الصوفية ، فيستمدون كثيرا من اصطلاحاتهم من القرآن أو السنة . والقَبْض من تلك الألفاظ . يقول الله في كتابه العزيز : « ثم قبضناه إلينا قبضا يسيرا »* « (٤) » . ويرى المحجوري أن القبض من الأحوال التي ترد على القلب بدون تكلف أو كسب ، فيقول : القبض : « هو قبض القلب في حالة الحجاب ، وهو حال بدون تكلف ، أي أنه لا يكون حصوله بالكسب ، ولا لهابه بالجهل ، والقَبْض في عرف العارفين كالخوف في عرف المرئيين »* « (٥) » . ويعتبر القشيري القبض وارداً يرد على القلب ، فيه معنى العتاب والتأدب ، فيقول : « هو أن يرد على قلب المنقبض وارد موجه إشارة عتاب ، أو رمز باستحقاق تأدب ، فيحصل في القلب لا محالة قبض »* « (٦) » . وعندما ناقش ابن عربي القبض ، استعار تعاريف من سبقه من الصوفية ، وأضاف إليه معنى جديداً لم يكن من قبل . فأقر بأن القبض وارد يرد على القلب ، وبأنه إشارة إلى عتاب وتأدب ، ولكنه أضاف إليه بأنه حال الخوف في الوقت . وهكذا دمج ولسر وأضاف ، إذ يقول القبض : « حال الخوف في الوقت ، وقيل وارد يرد على القلب توجه إشارة إلى عتاب وتأدب وقيل أحد واردات الوقت »* « (٧) » .

((١)) ابن عربي ، فصوص الحكم ، والمعلقات عليه بقلم علي ، ج ٢ ، ص ٨٢ .

((٢)) ابن فارس ، معجم اللغة ، ج ٥ ، ص ٥٠ .

((٣)) ابن منظور (قبض) .

((٤)) سورة الفرقان ، آية ٤٦ .

((٥)) المحجوري ، المرجع السابق ، ص ٦١٩ .

((٦)) القشيري ، المرجع السابق ، ص ٥٩ .

((٧)) ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥٢١ .

ويزيده وضوحاً بتحديد طبيعة هذا الخوف ، وإظهار الجانب الذي يصدر عنه ، فيقول القبض « حال خوف أبدأ، إلا القبض المجهول سبه ، فإنه أيضا مجهول الخوف ، فإذا ورد القبض المجهول على قلب العارف ، سكن تحته ولم يتحرك رأساً حتى يتقدح له السبب ، فيعمل عند ذلك بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك السبب من الأثر فيه ، في أي جانب ظهر من حق وخلق» «١» .

للمس مما سبق أن القبض في المعنى الصوفي خاص بالقلوب حيث تكون عامرة بالأسرار وأجساد أصحابها ، خالصة عن الأغيار ، لتقبض القلوب إليه ، وتجذب الأرواح إلى معارجه ، فهو قبض كريم من رب عظيم ، لقوم كرماء ، طبعوا على النقاء والصفاء . أما المعنى اللغوي ، فهو معنى خاص بالأعمال والأسباب التي يقوم بها عامة الناس .

القرب

القاف والراء والباء أصل صحيح يدل على خلاف البعد ، ومنها القرب : وهي لينة ورود الإبل الماء «٢» . والقرب : نقيض البعد «٣» . والقرب : الدنو ، والقرب : القربان «٤» .

أما الصولية : فيهدلون من مجاهداتهم ورياضتهم التقرب إلى الله ، تقرب عارفين لا تقرب عابدين ، لتقرب العبد بظاهر الأعمال والأقوال ، وتقرب العارفين بفنائه في أفعاله لأفعاله ، ويعبر القشيري عن هذا المعنى ، فيقول : « أول رتبة في القرب ، هي القرب من طاعته ، والالتزام في جميع الأوقات بعبادته » «٥» . ويخرج السراج في كتابه اللمع عن نطاق البقاء إلى القناء في الأفعال ، فيقول : القرب : « هو لقاء رقيب العبد في أفعاله لأفعاله » «٦» . أما الكلابادي ، فيرى أن الله أقرب إلى العبد من جبل الوريد ، فيعرف القرب بأنه : « حال يشعر به المرید ، فيتمثل الله تعالى ، في كل خطوة بخطوها ، بحيث يدرك أن الله أقرب إليه في كل آن من جبل الوريد » «٧» .

أما ابن عربي ليسبح بروحه في عالم الغيب ، ويطلع على مواضع لم يصل إليها أحد من قبله ، فيعمل على توظيفها لتعريف القرب ، ويذكر مثالا عليها بقاب قوسين ، وهما قوسا الدائرة إذا قطعت بخط . ويعرفه بأنه :

(١) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٤ ، ص ٢٥٤ .

(٢) ابن فارس ، معجم اللغة ، ج ٥ ، ص ٨٠ .

(٣) ابن منظور ، (قرب) .

(٤) المعجم الوسيط ، (قرب) .

(٥) القشيري ، المرجع السابق ، ص ٨٠ .

(٦) داود ، المرجع السابق ، ص ٣٧٣ .

(٧) الكلابادي ، المرجع السابق ، ص ١٣٠ .

« القيام بالطاعات ، وقد يطلقونه ويريدون به قرب قاب قوسين ، وهما قوسا الدائرة إذا قطعت أو أدنى »* «١» .

يتضح لنا مما سبق أن القرب في المعنى اللغوي ، هو قرب مكاني خاص بما هو محسوس ، وبجمله إدراك الفكر . أما المعنى الصوفي ، فهو معنى مجرد خاص بالوجود الإلهي .

القلب

القاف واللام والباء أصلان صحيحان : أحدهما يدل على خالص شيء وشريفه ، والآخر يدل على ردّ شيء من جهة إلى جهة . فالأول القلب : قلب الإنسان وغيره ، سُمّي بذلك لأنه أَخْلَصَ شيء فيه وَأَرْفَعَهُ ، والأصل الآخر : القلب : انْقِلَابُ الشَّيْءِ* «٢» .

أما الصوفية فيخضعون في حركاتهم وسكناتهم، وفي أفعالهم وأفعالهم إلى فيض القلب ونفحاته، فالغزالي والذي الفرد واعتزل، وعلوم القلوب تغرب وارتحل، يعرف القلب بأنه: «مرآة مستعدة لأن يتجلي لها حقيقة الحق في الأمور كلها» «٣». ثم يتوسع بهذا التعريف، محاولاً التعرف لجوهر القلب وسره، فيقول: القلب: «لطيفة ربانية روحانية، لها بهذا القلب الجسماني تعلق، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان . وهو - القلب - المدرك والعالم العارف من الإنسان ، والمعاتب والمطالب ، وله علاقة مع القلب الجسماني»* «٤» .

وتفنن ابن عربي في اختيار الألفاظ الدالة على القلب ، فيصفه بالبحر المحيط تارة ، ومقعد صدق تارة أخرى، وبالمكان الذي تجل فيه أسرار الحق ، وبالعالم البسيط، ويعتبره منبع اليباعث لحركات وسكنات العبد، فيقول : القلب : « هو مقعد الصدق، ومحل أسرار الحق ، وهو البحر المحيط والمعبر عنه بالعالم البسيط، عنه تكون المركبات، ومنه تصدر الحركات والسكنات»* «٥» . ولم يكف بذلك فعمته بالمشعر الإلهي، والمحل الذي يتدفق منه الإلهام والحكمة ، فيقول : القلب : « هو المشعر الإلهي الذي هو محل الإلهام »* «٦» . ويحاول أن يوفق بين القلب والنفس الناطقة ، باعتبار أن أحدهما يدل على الآخر ، فيقول : القلب : « هو النفس الناطقة »* «٧» .

(١) ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥٢٢ .

(٢) ابن فارس ، معجم اللغة ، ج ٥ ، ص ١٧ .

(٣) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ١٩ .

(٤) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٤ .

(٥) ابن عربي - محيي الدين - عقلاء مغرب - القاهرة - عالم الفكر - تحقيق خالد شبل - ط - ١٩٩٧ م - ص ٦٦ .

(٦) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ١٤ .

(٧) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ٢٦ .

ويعرف اللذة التي تتناه عند مشاهدة الخالق ، وقد تمثل في قلبه ، فنظم ذلك شعرا ، فيقول :

لَدَ وَسِعَ الْحَقُّ قَلْبَ كَوْنِي مَا زَلَّتْ فِي لِدَّةِ الْعَيَانِ* «١» «متع البسط» .

ويزيد في إطراء القلب وإثراء أوصاله ، فيعتبره رئيس البدن ، والملك المطاع ، بل العقل الذي يتفهم ما يرد من خالق العقول والأبدان ، فيقول : القلب : « هو رئيس البدن ، وهو المخاطب في الإنسان ، وهو العقل الذي يعقل عن الله ، وهو الملك المطاع »* «٢» . ويسترسل في وصف القلب ، إذ يصنفه إلى أصناف متعددة ، ذاكرا أن لكل منها ميزات خاصة ، ففي كتابه التدبيرات الإلهية ، فند القلب إلى قسمين ، القلب النبائي والسر المودع فيه ، فيقول : « ليس المقصود بالقلب القلب النبائي ، فإن الأنعام يشاركوننا في ذلك ، ولكن للسر المودع فيه ، وهو الخليفة . والقلب النبائي لا فائدة له ، إلا من حيث هو مكان لهذا السر المطلوب المتوجه عليه الخطاب والمجيب ، إذا ورد السؤال »* «٣» . أما في كتابه الجامع لفسر القرآن ، والقائم على التأويل ، فقد تعرض إلى أنواع ثلاثة من القلوب ، وهي : القلب الحمدي : « وهو قلب تنور بالنور الإلهي منظمسا فيه ، واستغرق في البحر العلمي منعصما فيه ، فانفجرت منه آثار العلم ، فمن شرب منها يمجا أبدا »* «٤» . ثم يضيف واصفا قلب العلماء الراسخين ، فيقول : « هو قلب ارتوى من العلم ، لحفظ ووعي فالتنع به الناس »* «٥» . ويتبع ذلك بذكر قلب العباد الزهاد ، فيقول : « وهو قلب خشع وانقاد واستسلم وأطاع »* «٦» .

ومجمل القول ، أن المعنى الصوفي أكسب اللفظ معنى مخالفا للمعنى الشائع ، وهو المضغة التي في الجسد ، ليصبح معنى معنويا ، ذا حقيقة روحية ، إذ غدا القلب المستودع الذي تبتنى منه كل العلوم اللدنية بل محطة أرصاد تستقبل كل الإشارات الإلهية والغيبية .

اللَّوَامِعُ

اللام والميم والعين أصل صحيح يدل على إضاءة الشيء بسرعة ، من ذلك لَمَعَ البرقُ : إذا أضاء . واللَّمَاعَةُ : القلابة ، والعقاب لَأَمَّا تَلَمَّعَ بِأَجْنَحَيْهَا* «٧» .

-
- ((١)) ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ٤٠٢ .
 ((٢)) راضي ، المرجع السابق ، ص ١٠٦ .
 ((٣)) ابن عربي التدبيرات الإلهية ، ص ١٣٢ .
 ((٤)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ٤٧ .
 ((٥)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ٤٧ .
 ((٦)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ٤٧ .
 ((٧)) ابن فارس ، مخارج اللغة ، ج ٥ ، ص ٢١٢ .

واللوامع : جمع لامعة ، اي مضيئة ، لمع البرق والصبح وغيرها لمعانا : برق واضاء * «١» .
 أما الصولية لاستخدموا لفظ اللوامع لتدل على معنى يرتكز على الأنوار الساطعة التي
 تنعكس من الخيال إلى الحس المشترك ، لتشهد بالحواس الظاهرة . بدت حقيقة اللوامع
 للهجويري نورا يمشى القلب ، فعزلها بأنها : «إظهار النور على القلب مع بقاء لوائده» * «٢» .
 يقترب ابن عربي في تعريف اللوامع من تعريف غيره من الصولية ، من حيث كونها أنوارا
 إلا أنه يوضح طبيعة هذه الأنوار ، بأنها أنوار التجلي التي تحدث فيها المشاهدة ، ليعد الحبيب
 بلقاء حبيبه ، ويمجد ابن عربي ثمرات المشاهدة ليقول : اللوامع : «ما يثبت من أنوار التجلي في
 وقتين وتربيا من ذلك» * «٣» .

من خلال المقارنة بين المعنى الصولي واللغوي ، نلاحظ أن لفظ اللوامع ، النخل من معناه
 الظاهري الدال على الأثر الناتج عن ظاهرة طبيعية كوميض البرق ولمعانه ، ليدل على نور يقده
 الله على من اصطفاه من عباده ، فيتجلى على قلبه ، ويراه بعين البصيرة والبصر .

المقام

القاف والواو والميم أصلان صحيحان ، يدل أحدهما على جماعة الناس ، والآخر على
 النصاب أو عزم * «٤» . والمَقَامُ : مَوْضِعُ الْقَدَمَيْنِ . وَالْمَقَامُ وَالْمَقَامَةُ : الموضع الذي تقيم فيه * «٥» .
 أما الصولية وهم إما أصحاب حال أو أصحاب مقام أو أصحاب حال ومقام ، لذا
 تعرض كثير منهم لتعريف المقام . ففسر السهروردي معناه فقال : المقام : «عبارة عن إقامة
 الطالب على أداء حقوق المطلوب بشدة اجتهاده وصحة نيته . ولكل واحد من مردي الحق مقام
 كان السبب لهم في إبداء الطلب ، ومهما يصب الطالب من كل مقام ، ويمر بكل منها ، فإنه
 يستقر في المقام اللائق به ، لأن المقامات والإرادات من تركيب الجيلة ، لا المسلك والمعاملة ، كما
 أخبرنا الله في قوله المقدس عز وجل من قائل «وما منا إلا له مقام معلوم» * «٦» . فكان مقام
 آدم التوبة ، ومقام نوح الزهد ، ومقام إبراهيم التسليم ، ومقام موسى الإنابة ، ومقام داود

(١) المعجم الوسيط (لمع) .

(٢) الهجويري ، المرجع السابق ، ص ٦٢٨ .

(٣) ابن عربي ، اصطلاح الصولية ، ص ٥٢٥ .

(٤) ابن فارس مناهج اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٧٩ .

(٥) ابن منظور ، (قوم) .

(٦) سورة الصافات ، آية ٦٤ .

الحزن ، ومقام عيسى الرجاء ، ومقام يحيى الخوف ، ومقام محمد الذكر ، صلوات الله عليهم أجمعين»* «١» .

أما ابن عربي فقد لجأ في تعريف المقام إلى الإيجاز ، فلخص مضمون تعريفات سابقه ، وأظهر أن المقام صفة ثابتة ، فيقول: المقام : « كل صفة يجب الرموخ فيها ، ولا يصح التقل عنها كالتوبة»* «٢» . ثم عاد وعرله بصفة مخالفة ومعنى جديد ، يقوم على الاكتمال والاستيفاء لجميع جوانب اللفظ لئتم المقصود: فيقول: المقام: « عبارة عن استيفاء حقوق المراسم على التمام» «٣» . وهكذا التقل المعنى اللغوي للمقام من معناه العام ، الدال على الموضوع الذي نقيم فيه إلى معنى خاص يدل على المودة التي يوليها الله لمن يصف ويلزم بنوع خاص من الرياضات والمجاهدات ، التي يكون التصد منها هو نيل محبة الله ، والاتصاف بصفة تؤهل أصحابها شرف الحصول على المقام الذي يصبو إليه . وهو مودة روحية تقرب العبد إلى الحضرة والمشاهدة .

المُحَاضِرَة

الحاء والضاد والراء : إيراد الشيء ، ووروده ، ومشاهدته ، وقد يجيء ما يبعد من هذا ، وإن كان في الأصل واحد . لالحضّر خلاف البدو ، وحضرة الرجل : لِنَاؤُهُ* «٤» . والحضور : نقض الغيب والغيبة . والمحاضرة : المجالدة وهو أن يعالِك على حَقك فيهلك عليه ويلهب به* «٥» . أما الصولية الذين جل أوقانهم غائبين عن الحلق ، وحاضرين بالحق ، وذلك لاستيلاء ذكر الحق على قلوبهم ، فهم حاضرون بقلوبهم لربهم ، وأطلق على مثل هذا الحال بالمحاضرة . ويعرفها المحجوبي بأنها : « حضور القلب مع الله تعالى بالاستفاضة من أسماء الله ، وحضور القلب في شواهد الحق ، وآيتها دوام الشكير في رؤية الآيات»* «٦» .

التدى ابن عربي بالتعريفات السابقة ، وجعلها مرجعا له ، وعمل على تشكيلها بقالب جديد ، فمجمّل التعريفات السابقة اعتبرت القلب أساسا للمحاضرة ، والأسماء الإلهية جوهرها لها إلا أنه أضاف إليها تواتر البرهان ، ومجازاة الأسماء ، لجااء التعريف نموذجاً مثالياً لتعريف الاصطلاح إذ يقول : المحاضرة : « حضور القلب

(١) المحجوبي ، كشف المحجوب ، ص ٦١٦ .

(٢) ابن عربي ، الصلوات المكتبة ، ج ١ ، ص ١٦٨ .

(٣) ابن عربي ، اصطلاح الصولية ، ص ٥١٩ .

(٤) ابن لاروس ، مقابيس اللغة ، ج ٢ ، ص ٧٦ .

(٥) ابن منظور ، (حضر) .

(٦) المحجوبي ، المرجع السابق ، ص ٦١٨ .

بتواتر البرهان ، وعندنا مجازاة الأسماء بينها بما هي عليه من الحقائق * «(١)» .
 نلاحظ انتقال المعنى اللغوي للمحاضرة من معناه الذي يعني الحضور التفسيرية للإجرام
 بصفاته المادية، ليصبح في المفهوم الصوري معنى معنوياً، خاصاً بالقلب وتجلياته .

المكاشفة

الكاف والشين والفاء : أصل واحد يدل على سرو الشيء عن الشيء، كالثوب يسري
 في البदन، يقال كشفت الثوب وغيره أكشفه * «(٢)» . والكشف : رلعك الشيء عما يواريه
 ويفطيه وكشف الأمر كشفاً : أظهره * «(٣)» .

أما الصوفية لهم دائمو التأمل والفكر ، عشقت قلوبهم فهامت بذكر الحبيب ومناجاته ،
 فازداد الشوق واشتد الظمأ ، وتأججت نار الوجد والهيام، وتوالت الأنوار بدون فتور وانقطاع ،
 وحدثت المكاشفة ، وتم الاتصال . وعندما تجلى النور للكشيري، رلع الحجاب وأزيلت الأستار ،
 فعابن المكاشفة وقال : « حضور بعث البيان » «(٤)»

لم يترك ابن عربي شاردة ولا واردة من أحوال المكاشفة ، إلا وعقب عليها بالشرح
 والتفسير فيقول : « المكاشفة عند القوم تطلق بإزاء الأمانة بالفهم، وتعلق بإزاء تحقيق زيادة الحال
 وتطلق بإزاء تحقيق الإشارة » * «(٥)» . ويعلق على تعريف القوم قائلًا : « المكاشفة متعلقها المعاني
 وهي أهم من المشاهدة لأنها لطف، لتلطف الكثيف، وهي إدراك معنوي مختصة بالمعاني . وهي
 على ثلاثة معاني ، مكاشفة بالعلم، ومكاشفة بالحال ، ومكاشفة بالوجد » * «(٦)» . ويشرع في
 تعريف كل نوع منها فيقول : مكاشفة العلم : « لتهي تحقيق الأمانة بالفهم وهو أن تعرف من
 المشهود لما تجلى لك ، وما أراد بذلك التجلي لك ، لأنه ما تجلى لك إلا ليفهمك ما ليس
 عندك » * «(٧)» . أما مكاشفة الحال لتهي : « تحقيق زيادة الحال، أي أن يتحقق الحال زائدة على ما
 تقع به القائلة مطلقاً، من غير نظر

((١)) ابن عربي ، الفتحاح المكية ، ج ٨ ، ص ١٦١ .

((٢)) ابن فارس ، معجم اللغة ، ج ٥ ، ص ١٨١ .

((٣)) ابن منظور ، (كشف) .

((٤)) القشوي ، المرجع السابق ، ص ٧٥ .

((٥)) ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥٢٤ .

((٦)) ابن عربي ، الفتحاح المكية ، ج ٤ ، ص ٢٢٧ .

((٧)) ابن عربي ، الفتحاح المكية ، ج ٤ ، ص ٢٢٨ .

إلى مقصد ، وهذا راجع إلى تحقيق الأمانة بالفهم* «(١)» . ويرى أن المكاشفة بالوجد : «هي تحقيق الإشارة ، أعني إشارة المجلس ، لا الإشارة التي هي لداء على رأس العبد ، لأنه لا يبلغ مداها الصوت ، وذلك أن مجالس الحق على نوعين ، النوع الواحد ، لا يتمكن منه إلا الخلوة به تعالى ، لهذا لا تقع فيه الإشارة ، وذلك إذا جالسته من حيث هو له على علمه به . والنوع الثاني ما تمكن فيه المشاركة في المجلس ، وهو إذا تجلّى للعبد في صورة أمكن أن يحضر في تلك المجالسة جماعة قلوا أو كثروا* «(٢)» .

ويعتبر الكشف طريق المعرفة ، بل هو علم صرف ليقول : «من كشف عرف ، ومن اتصف وقف ، الشهود تقليد ، والكشف علم صرف* «(٣)» .

وهكذا نرى أن المكاشفة في المعنى اللغوي والتي أخذت من الكشف ، وهو كشف الشيء أو الأمر وإظهاره ، تتم غالباً بالمعينة ، أي بعين باصرة أو بالفكر ، وعلى النقيض من ذلك المعنى الصوفي لها ، حيث تتم بحضور القلب في شواهد المشاهدات ، وتكون بالبصرة لا بالبصر .

المُشَاهِدَة

الشيخ والماء والندال ، أصل يدل على حضور وعلم وإعلام ، لا يخرج شيء من فروعه عن الذي ذكرناه ، من ذلك الشهادة . ومن الباب الشُّهُود : جمع الشاهد : وهو الماء الذي يخرج على رأس الصبي إذا ولد ، والشاهد : اللِّسَان ، والشَّاهد : المَلِك * «(٤)» . والمُشَاهِدَة : المُعَايِنَة * «(٥)» . والمُشَاهِدَة : الإدراك بإحدى الحواس * «(٦)» .

أما الصوفية فيرون أنه إذا غاب الشاهد عن إدراك ربه ، وكل ما عنده من علم أو عمل أو حال ، عند ذلك لتاجنه لوائح نور الوجود الحق ، فتطبق عليه صفة المشاهدة . لذا عرفها المحجوبري بعبارة موجزة بأنها : «تصور اللسان بحضور الجنان» «(٧)» . أما القشيري ، فحدد المشاهدة برؤية قلبية لحضور الأنوار السنية ، فيقول : المشاهدة : «حضور الحق من غير بقاء قهمة» «(٨)» .

«(١)» ابن عربي ، المعرّحات المكية ، ج ٤ ، ص ٢٢٩ .

«(٢)» ابن عربي ، المعرّحات المكية ، ج ٤ ، ص ٢٣٠ .

«(٣)» ابن عربي ، المعرّحات المكية ، ج ٨ ، ص ١٦١ .

«(٤)» ابن فارس ، معاني اللغة ، ج ٣ ، ص ٢٢١ .

«(٥)» ابن منظور "شاهد" .

«(٦)» المعجم الوسيط (شاهد) .

«(٧)» المحجوبري ، المرجع السابق ، ص ٥٧٨ .

«(٨)» القشيري ، المرجع السابق ، ص ٧٥ .

أما ابن عربي فقد وظف نظريته في الوحدة القائمة بين روح الأشياء ورب العباد في تفسير كثير من ألفاظه وتعريفها ، ومنها المشاهدة ، ، والتي ركز فيها على وجود الحق في كل شيء ، ورؤية الأشياء بإمارات التوحيد ، فيقول : المشاهدة : « تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد وتطلق بإزاء رؤية الحق في الأشياء وتطلق بإزاء حقيقة اليقين : من غير شك »* « ١ » : ولخص معناه ، بقوله : المشاهدة : « رؤية الشاهد لا أمر زائد »* « ٢ » .

المَعْرِفَةُ

العين والراء والفاء ، أصلان ، يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلاً ببعضه ببعض ، والآخر السكون والطمأنينة . ومن الباب العَرَفُ : وهي الرِّيحَةُ الطَّيِّبَةُ* « ٣ » . والمَعْرِفَةُ : العِلْمُ لقيض الجَهْل* « ٤ » .

أما الصولية ، فالمعرفة عندهم تقوم على الكشف ، بعد أن يرفع الغطاء عما استتر وتحنى ليستغرق صاحب المعرفة ، ويغيب عن الوجود ، ويفنى بالمشهود عن الشهود . وهناك أمر إلهي في الاستعداد لها ، وفي الاستحقاق لحصولها ، فالقشيري الذي يعظم الله ويجل صفاته ، يعرفها بأنها « صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته »* « ٥ » . وعندما مثل الجنيد عن المعرفة ، وكان يعلم بأنها سر من أسرار الله ، أجاب : « هي تردد السر بين تعظيم الحق عن الإحاطة وإجلاله عن الدرك »* « ٦ » .

أما المعرفة عند ابن عربي ، فلها مفهوم آخر لم يتطرق إليه سابقوه ، إذ يعتبرها نهاية السالكين لطريق الله ، فيقول : المعرفة : « هي نهاية لكل السالكين لطريق الله »* « ٧ » . ثم يصفها في تعريف آخر بأنها نعت إلهي ، فيقول : المعرفة : « نعت إلهي لا عين لها في الأسماء الإلهية من نفسها »* « ٨ » . ويجعل العمل والتقوى والسلوك ، الأسس التي تقوم عليها ، إذ إنها : « كل علم لا يحصل إلا عن عمل وتقوى ، وسلوك فهو معرفة لأنه كشف محقق لا تدخله الشبهة »* « ٩ » .

-
- (١) ابن عربي ، اصطلاح الصولية ، ص ٥٢٤ .
(٢) ابن عربي ، المعروضات المكية ، ج ٨ ، ص ١٦١ .
(٣) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج ٤ ، ص ١٠٤ .
(٤) ابن منظور ، (عرف) .
(٥) القشيري ، المرجع السابق ، ص ٣١١ .
(٦) الكلايبي ، المرجع السابق ، ص ١٣٣ .
(٧) الجزائر ، المرجع السابق ، ص ١٣٥ .
(٨) الجزائر ، المرجع السابق ، ص ١٣٥ .
(٩) ابن عربي ، المعروضات المكية ، ج ٣ ، ص ٥٤٣ .

مما سبق نلاحظ التفاوت والاختلاف بين المعنيين اللغوي والصوفي . فالعلماء والفقهاء ، سموا صحة العلم بالله : المعرفة ، بينما سمي الصوفية ، الحال بالله : المعرفة . لذلك ، قال الصوفية إن المعرفة أفضل من العلم ، لأن صحة الحال لا تكون بصحة العلم ، وصحة العلم ليست صحة الحال ، أي: لا يكون عارلا من لا يكون عالما بالحق ، ولكن يكون عالما من لا يكون عارلا .

المحبة

الحياء والباء، أصول ثلاثة : أحدها اللزوم والثبات، والآخر المحبة من الشيء ذي الحبِّ، والثالث : وصف القصر . للأول : الحبِّ معروف من الخنطة والشعير، أما اللزوم فالحب والمحبة، اشتقاقه من أحبه إذا لزمه وأما النعت والقصر، فالجَحَاب : الرجل القصير " (١) . والمحبة : لقيض البغض " (٢) .

أما الصوفية ، فقد اتخذوا قول الله تعالى في كتابه العزيز : « لسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه » (٣) " صفة لهم ، وعنوانا لطريقهم فهي أول أودية الفناء : أي إنها شرط في سلوك الطريق إلى الله ، لذا فهي ثوب يرتديه كل صوفي ، كما وأنها جذبة جبرية وغير اختيارية . ويرى المسلمي أن المحبة نار تحرق الأكباد ، ولوعة تنمو وترداد ، فيعرفها بأنها : « سقوط التمييز ، وصحبت المحبة لأنها تحو الرسوم ، وإذ توهجت في السر عرته وأنته عن كل وارد ، شعلا بحبوه والمحبة تخرس المحب عن الإخبار عن حاله ووصفه وشكايته » (٤) . أما الجنيد ، فقد فني وذاب في هوى الحبيب ، وعندما سئل عن المحبة ، قال : « دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب » (٥) . ويرى الغزالي أن المحبة كتمان سر المحبوب ، فيما تجلجلى على المحب من مشاهدة الغيوب فإنه يذكر الغاية منها ، ليقول : المحبة : « الغاية القصوى من المقامات، والذروة العليا من الدرجات ، لما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها ، وتابع من توابعها، كالشوق والأنس والرضا وأخواتها، ولا يقبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها، كالعبادة والصبر فالزهد وغيرها » (٦) .

ويدرك أبو سعيد الخراز* ، أن أحوال أهل العزم تفاوت ، فمنهم من صحا بعد سكر وانطوى في

(١) ابن لارس ، مقاييس اللغة ، ج ٢ ، ص ٢٦ .

(٢) ابن منظور ((حيب)) .

(٣) سورة المائدة ، آية ٥٤ .

(٤) المسلمي ، تسع كتب في الصوف ، ص ١٧٨ .

(٥) داود مرجع سابق ، ص ٤٥٥ .

(٦) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٤٠٧ .

نشره ، ومنهم كلما صحا ازداد سكرًا ، وهام قلبه بالله ، فيقول : المحبة : ((مقام أو مرول من المنازل التي يقطعها العبد في طريقه إلى الله)) * « ١ » .

لقد وقف ابن عربي موثقًا وسطًا ، وفتح فيه بين اختلاف الصوفيين ، من حيث النظر إلى المحبة على أنها من المقامات أو من الأحوال . فأبو سعيد الخراز والقشيري والغزالي اعتبروها مقامًا بينما اعتبرها المجهوري والسهروردي حالًا . أما ابن عربي ، فإنه يرى أن المحبة هي مقام وحال في وقت واحد ذلك لأن المحبة عنده هي من قبل المقامات ، طالما كانت المقامات هي ما يكتسبه العبد بمجاهداته ، على حين أن المحبة من حيث هي حال ، فهي محض فضل من الله للعبد . وقد وضع هذا كله ابن عربي عندما قسم الحب إلى نوعين ، حب عام وحب خاص ، وجعل الأول ما يكتسبه العبد ، أما الثاني فلا يرجع لكسب العبد ، وإنما هو محض فضل الله للإنسان ، وهو ما يشير إليه في قوله : « الحب الذي فيه السكران ، وهو اصطناع من الله الكريم لعبده ، وهذا الحب يكون من الأحوال ، لأنه محض موهبة ، وليس للكسب فيه دخل » « ٢ » .

يتضح مما سبق ، أن المحبة عند الصوفية موضع اختلاف فيما بينهم من حيث تصنيفها في سلم المقامات أو الأحوال ، ولكن هذا الخلاف أمر متوقع ، لأن مقامات الطريق وأحواله أمور ترجع إلى الذوق وحده ، لأن كل صوفي يصف مقامه أو حاله مع الله .

المُخَو

الميم والحاء والحرف المعتل : أصل صحيح يدل على اللهب بالشيء وَمَحَت الرِيحُ السُّحَابَ : ذَهَبَتْ بِهِ ، وتسمى السُّحَابُ مَخْوَةً ، لأنها تمحو السحاب ، ومُخِيَ الشيء : ذهب أثره كذلك امْتَحَى * « ٣ » . والمُخَو : ذهب الأمر ، والمُخَو : السواد الذي في القمر « ٤ » .

أما الصوفية فنظروا إلى قوله تعالى : « يمحو الله ما يشاء ويثبت » * « ٥ » . قيل : يمحو بمعنى يمحو عن قلوب العارفين ذكر الله تعالى . ويدعو القشيري الصوفية إلى التمسك بالخصال الحميدة ونبذ الخصال اللئيمة ، فيقول : المخو « رفع أوصاف العادة ، ونفي الخصال اللئيمة » « ٦ » .

((١)) محمود - عبد الحليم الطبريزي إلى الله - القاهرة - دار المعارف - ط - ١٩٨٥ - بدون تاريخ - ص ١١٤ .

((٢)) ابن عربي ، تحفة السلف (تحقيق محمد راضى المالح - دار الكتاب اللبناني - بدون تاريخ) ص ٤٩ .

((٣)) ابن فارس ، معجم اللغة ، ج ٥ ، ص ٣٠٢ .

((٤)) ابن منظور (مح) .

((٥)) سورة الرعد ، آية ٣٩ .

((٦)) القشيري ، المرجع السابق ، ص ١٧ .

أبو سعيد الخراز ، أحمد بن محمد الخراز ، توفي سنة ٥٢٧٧ / ٨٩٠ م ، من أهل بغداد ، صاحب ذا النون المصري ، والسري ، وبشر بن الخازن وطوهم . (القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ٤٠٩) .

أما ابن عربي فمن الأساليب التي يلجأ إليها : استعراض تعاريف سابقه ، ثم يسوق التعريف الخاص به ، فيقول : « اعلم أن المحو عند الطائفة رفع أوصاف العادة وإزالة العلة وما ستره الحق ونفاه »* « ١ » . ويتبع تعريفه القائم على الإرادة الإلهية ، التي تؤدي إلى إزالة حكم كان ثابتا في الوجود ، لانتهاء بقائه ، فيقول : المحو : « نسخ إلهي رفعه الله ومحاه بعد ما كان له حكم في الثبوت والوجود ، وهو في حكم انتهاء مدة الحكم ، وفي الأشياء انتهاء المدة »* « ٢ » .
 وخلاصة القول : أبقى الصوفية المعنى اللغوي للمحو ، ولكنهم أخرجوه من معناه الظاهري ، والذي يعني إزالة الأثر لشيء محسوس ، أو لأمر له بالرسوم اتصال ليصبح دعوة لتخلص والاضمحلال مما علق في النفس من رسوم الأعمال .

النَّفْس

النون والفاء والسين ، أصل واحد يدل على خروج النسيم كيف كان ، من ربيع أو غيرها وإليه يرجع فروعه ، منه النفس : خروج النسيم من الجوف « ٣ » . والنفس : الفرج من الكرب « ٤ » .
 أما الصولية فتد لرقوا بين النفس والروح ، فالروح في الإنسان هي محل الأخلاق الحميدة وعلى النقيض من ذلك النفس ، فهي محل الأخلاق اللئيمة . لذا اهتم بها الصولية اهتماما كبيرا لما لها من أثر على مقامهم وأحوالهم . فالسهروردي بعد أن تعرض لمكانة الصوفي بين أقرانه ، وأظهر مدى تأثير النفس على هذه المكانة ، عرف النفس فقال : « يقال النفس للمتتهي ، والوقت للمبتدئ والحال للمتوسط ، فكأنه إشارة منهم إلى أن المبتدئ يطرقه من الله تعالى طارق لا يستقر ، والمتوسط صاحب حال ، غالب حاله عليه ، والمتتهي صاحب نفس متمكن من الحال لا يتناوب عليه الحال بالقلبة والحضور ، بل تكون المواجيد مقرونة بأنفاسه وقيمه لا تتناوب عليه »* « ٥ » . أما الغزالي ليركز في تعريفها على الطبائع والغرائز ، فيقول النفس يراد بها :
 « المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان »* « ٦ » .

وذكر ابن عربي مصطلح النفس في أكثر من موضع في مؤلفاته ، بعد أن طرح ما كتب غيره جالبا ، ونثر ما في كتابه على بساط البحث ، بوجز تارة ويسترسل أخرى . ليصفها بأنها

« ١ » ابن عربي ، اصطلاح الصولية ، ص ٥٢٢ .

« ٢ » ابن عربي ، المعرجات المكتبة ، ص ٣٣٩ .

« ٣ » ابن فارس ، معاني اللغة ، ج ٥ ، ص ٤٦٠ .

« ٤ » ابن منظور ، (لسن) .

« ٥ » السهروردي ، مرجع سابق ، ص ٤٧٩ .

« ٦ » الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ٥ ، ص ٥٠ .

دالة على علم من اوصاف العبد ، فيقول : النفس : « ما كان معلوماً من اوصاف العبد »* « ١ » . ويتابع تعريفه لها ، بعد أن يحاول وصف طبيعتها ، إذ يعتبرها جوهرًا لا يقبل الزيادة ولا النقصان فيقول : النفس : « جوهر فرد أي وحدة قائمة بذاتها لا تتبل زيادة ولا نقصان »* « ٢ » .

وبتحريف آخر يصفها بأنها من الأرواح ، وبأنها من عالم الأمر ، ورغم وجودها في الجسم إلا أنها مستقلة بذاتها . فيقول : النفس : « جوهر روحي بسيط ، وهي في طبيعتها من عالم الأمر ، وليست صورة للجسم بحيث توجد بوجوده ، وتقنى بفنائه ، فهي جوهر مستقل بذاته »* « ٣ » .

ويزيدنا إضافة ومعنى ، ليربط بينها وبين الحروف والكلمات فيقول : « هي أعیان الحروف والكلمات »* « ٤ » . ويلجأ إلى تصنيفها إلى عدة أصناف منها : النفس الشهوانية : والتي يراها مسؤولة عن الذات والشهوات الجسدية ، ويذكر مدى خطورتها إذا لم تذب فيقول : النفس الشهوانية : « هي للإنسان والحيوان تسبب جميع اللذات والشهوات الجسدية وهي قوة جبارة . إذا لم يقهرها الإنسان ويهلبها ملكته واستولت عليه ، وإذا فعلت ذلك وخرجت عن طاعته عَسُرَ قَلْبُهَا ، فيصبح الإنسان كالحيوان ، ويضع دينه ويكثر فجوره »* « ٥ » . وينتقل إلى النفس الغضبية ، ويرى أنها أقوى من النفس الشهوانية وأشد خطورة فيقول : النفس الغضبية : « يشترك فيها الإنسان والحيوان ، وبما يكون الغضب والجرأة ، ومحبة الغلبة ، وهي أقوى من النفس الشهوانية ، وأضر بصاحبها ، إذا تملكته يظهر منه الخرق والحقد ، ويبدو محباً للغلبة ، متوثباً على من آذاه طالباً للترؤس من غير وجهه »* « ٦ » . ويعتبرها بالنفس الناطقة ، ويعتبرها الجانب المهذب في الإنسان : فيقول : النفس الناطقة : « يتميز بها الإنسان عن الحيوان وبما يستحسن المحامس ويستبج القبايح ، ويهذب قوته الباقيتين »* « ٧ » . ويعرض إلى النفس الناطقة الكلية والتي يعتقد بأنها آدم ، فيقول : النفس الناطقة الكلية : « وهي قلب العالم ، وهو آدم الحقيقي »* « ٨ » .

((١)) ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٢٣

((٢)) فاسم ، محيي الدين ابن عربي ، ص ٢٤١ .

((٣)) هلال - إبراهيم - التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة - القاهرة - دار النهضة - ط - بدون تاريخ - ص ١٣٥ .

((٤)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٤ ، ص ٤٥ .

((٥)) توفيق - رحا - الوعة الروحية في الإسلام - بيروت - ط - ١٩٢٨ م - ص ١٣ .

((٦)) توفيق ، المرجع السابق ، ص ١٣٩ .

((٧)) توفيق ، المرجع السابق ، ص ١٤٠ .

((٨)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ١٤٤ .

أما بالنسبة للنفس الحيوانية ، فيرى أنها : « ناشئة من النفس الناطقة الكلية ، وليل أنها خلقت من ضلعه الأيسر من الجهة التي تلي عالم الكون »^١ .

للاحظ أن النفس في المعنى الصوري ، تقترب في معناها من المعنى الشرعي من حيث تصنيفها للنفس الأمارة ، والنفس اللوامة ، والنفس المطمئنة ، ولكن الصولية أضالوا لطبيعتها النور والظلمة . فالنفس الأمارة ، والتي تلعشها الظلمة ، تميل إلى الطبيعة البدنية ، وتحجب صاحبها عن الرشد ، والنفس اللوامة : وهي التي تورت بنور القلب تنوراً ما ، فتلوم نفسها عما بدر منها ، أما النفس المطمئنة ، فهي التي تم تنورها بنور القلب ، فاطمأنت إلى الحق ، ورجعت إلى ربها رجوعاً باتاً . أما ابن عربي فقد أحسن التفريع والتقسيم والدمج ، وأظهر قدرته على الغوص في أعماق النفس ، لعرض أنواعاً من الصراعات النفسية التي تنتاب العبد ، مما تدفعه إلى الغضب والحقد وحب السيطرة والميل إلى حب الملذات وإشباع الشهوات ، مظهراً السمات المزاجية التي يتصف بها بني البشر ، إذ لكل فئة منهم نفس تقودهم إلى درب من دروبها ، وغالباً ما تتصف هذه النفوس بالظلمة ، نتيجة الران الذي يملؤها ، ويستثنى من هؤلاء البشر صنفاً خاصاً ، يتصفون بقدرتهم الفائقة في التحكم بالنفس ومعرفة خباياها ، إذ يستطيعون بحل هذه الصفات إدلائها ، لتقاد لهم خاضعة مستسلمة ، ليتقون خطرهما ويعمرون بالحياة التي توصلهم إلى عالم الحق والشهادة . وهكذا يكون ابن عربي قد تفوق على من سبقه من الصولية ، وذلك بوضعه الأسس الرئيسية ، والخطوط الواضحة لكل من يأتي بعده ، لكي يبدأ من النقطة التي انتهى عندها ليم المشوار في سير خبايا النفس وإظهار أسرارها . وبهذا فإن ابن عربي من الرواد الأوائل الذين وضعوا المبادئ والقواعد العلمية الراسخة في كثير من نظريات علم النفس الحديث الخاصة بالأنماط السلوكية المتعددة ، مضيفاً إليها تأملات روحانية لا يستطيع أن ينكرها القاصي أو الداني ، إذا ما اطلع على آثاره الثرية والشعرية والتي تتجاوز الثلاثمائة كتاب جلها يبحث في النفس وأثرها في الحياة الدنيا والآخرة .

(١) ابن عربي ، نلسو ابن عربي ، ج ١ ، ص ١٤٤

المُهْجُومُ

الماء والجيم والميم: أصل صحيح واحد، يدل على ورود شيء بفتحة، والمهجوم: الدخول بفتحة «١». أما الصولية فاعتادوا أن يختاروا مصطلحاً قالم الدالة على حال القلب وتقلباته ، فهم يرون قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن يقبله حيث شاء ، بما يرد عليه من واردات، إذ تنناه لجةً وبلا تعمد . وأطلقوا على هذا الحال المهجوم . ويعرفه القشيري بأنه : «ما يرد على القلب بقوة الوقت من غير تصنع منك» «٢» .

لم يحاول ابن عربي في هذا الاصطلاح أن يضيف أو يختصر أو يفسر ، بل أورده على صيغته الأصلية التي قيلت فيه . فيقول : المهجوم : «ما يرد على القلب بقوة الوقت من غير تصنع منك» «٣» . وهذا يدل على مدى ثقته بنفسه وإيمانه المطلق بما يقول . أضفى المعنى الصوفي للفظ المهجوم معنى دلاليّاً خاصاً ومميزاً ، ولم تقتصر دلالاته على المواقع أو على الأجسام والعقول ، أو على النفس ونوازعها ، ولكنه أصبح هجوماً على القلب وأحواله

الوَجْدُ

الواو والجيم والذال: يدل على أصل واحد، وهو الشيء يُلقب به «٤». والوجد: الحب «٥»..... أما الصولية فقلوبهم دائمة التغير والتبدل ، فمن كان هذا حاله فهو صاحب وجد ، إذ يعرفه القشيري بأنه : «ما يصادف قلبك ، ويرد عليك بلا تعمد وتكلف ، ولهذا قال المشايخ الوجد : هو المصادفة ، والمواجيد ثمرات الأوراد ، فكل من ازدادت وظائفه ، ازدادت من الله تعالى لطائفه» «٦» . أما الغزالي فيقرن الوجد بالسمع ويجعله ثمرة من ثمراته فيقول: الوجد : «عبارة عن حالة يثمرها السماع، وهو وارد حق يجده المستمع من نفسه عقيب السماع» «٧» ويوضح الكلابادي طبيعة هذا الوارد فيقول : الوجد : «هو ما صادف القلب من لزع أو غم ، أو رؤية معنى من أحوال الآخرة ، أو كشف حالة بين العبد والله عز وجل» «٨» . ويضيف

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج ٦ ، ص ٣٧ .

((٢)) ٣٧ القشيري ، مرجع سابق ، ص ٧٨ .

((٣)) ابن عربي ، اصطلاح الصولية ، ص ٥٢٥ .

((٤)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج ٦ ، ص ٨٦ .

((٥)) المعجم الوسيط ، (وجد) .

((٦)) القشيري ، المرجع السابق ، ص ٦٢ .

((٧)) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٤١٦ .

((٨)) الكلابادي ، المرجع السابق ، ص ١١٢ .

السهروردي قائلاً : الوجد : «ما يرد على الباطن من الله يكسبه فرحاً أو حزناً ويغيره عن هيئته ،
ويطلع إلى الله تعالى ، وهو فرحة يجدها المغلوب عليه بصفات نفسه ، ينظر منها إلى الله
تعالى»^١ .

تخطى ابن عربي أقوال السابقين في الوجد ، واعتبر وجهة نظرهم أمراً جانبياً ، سواء ما
قاله الفرائي أو الكلابادي أو غيرهما من الصوفية ، إذ قرن الوجد بالسمع وطبائع النفس
وتقلبها . وركز على ما يرد إلى القلب من أنوار وإشارات ، مما يؤدي إلى انطلاق الذات خارج
نطاق الأوصاف ، فيهب الفؤاد عن شهوده . فيقول : الوجد : « ما يصادف القلب من الأحوال
المعية له عن شهوده»^٢ . ولم يقف عند هذا التعريف ، بل انطلقت روحه تخلق في أرجاء
الكون ، تستمع إلى وشوشات الإجرام وتعمل على حل رموزها ، معتمدة في ذلك ، على حقيقة
ربانية راسخة ، لا تقبل الجدل والتأويل ، تقوم على فكرة ، تقول : كل ما في الوجد يسبح
بالواحد الموجود . واعتماداً على هذه الحقيقة يعرف الوجد بأنه : « السماع من كل ناطق في
الوجود ، وما في الكون إلا ناطق . فأصحاب الوجد متفرغون لفهم عن الله في لظى الكون ،
وسواء كان ذلك في نغم أو غير نغم ، وبصوت أو بغير صوت ، ففي وجودهم أمر إلهي ، وهم
هذه المثابة ، فيفنيهم عن شهودهم أنفسهم ، وعن شهودهم كل محسوس ، فإذا حصل لهم ذلك ،
لذلك هو الوجد عند القوم»^٣ .

وأطلق العنان لقلبه وخياله لفظن للعلاقة القائمة بين الوجد والتواجد والوجود ، فجمعها في بيت
من الشعر يقول فيه :

ومن واجدٍ قد قام من تواجدٍ فأبدي له الوجدُ الوجودَ وما زهاً^٤ .

نخرج من هذه المعاريف السابقة للوجد ، أن الصوفية ، لم يكفوا بعدد المعنى اللفوي للوجد
وتفرعاته ، بل تمت صياغتهم له ، بما يتلاءم معناه مع القلب وأحواله ، من لزع أو لرح أو حزن ،
وبشكل يخالف عما هي عليه هذه الانفعالات ، في الأحوال العادية للبشر .

(١) السهروردي ، عوارف المعارف ، ص ٤٧٦ .

(٢) ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥٢١ .

(٣) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٤ ، ص ٣٠٧ .

(٤) ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ٧٠ .

الوجود

الوار والجميم والبدال : يدل على أصل واحد ، وهو الشيء يلفيه * « ١ » . والوجد والوجود : مصدران بمعنى الحزن * « ٢ » . والوجود : ضد العدم ، وهو ذهني وخارجي * « ٣ » . أما الصولية ، فيقوم الوجود عندهم على اضمحلال رسم الوجود الاعتباري كله ، أي كل وجود عدا وجود الحق - سبحانه وتعالى - ، إذ يشير القشيري إلى مثل هذا المدلول ، فيقول : الوجود : « فهو بعد الارتقاء عن الوجد ، ولا يكون وجود الحق إلا بعد خلود البشرية ، لأنه لا يكون للبشرية بقاء عند ظهور سلطان الحقيقة » * « ٤ » . أما السهروردي ، والذي يربط بين الوجد والوجود والوجدان ، فيقول : الوجود : « اتساع لدرجة الوجد بالخروج إلى لضاء الوجدان » * « ٥ » . ويرجع المحجوري إلى أحوال القلب ، فيقول : الوجود : « إزالة غم عن القلب ومصادقته لمواده » * « ٦ » .

وعندما جاء ابن عربي ربط بين الوجود والوجد ، واعتبر تجلبي الحق في الوجد من الوجود كما فعل من سبقه من الصولية ، فقال : الوجود : « وجدان الحق في الوجد » * « ٧ » . وتزيد الاصطلاح وضوحاً بإضافة بعض الألفاظ الدالة على صاحب الوجد ، فيقول : الوجود : « هو وجود الحق في صاحب الوجد بحسب الوجد ، والوجد ليس بمعلوم وروده لمن ورد عليه حتى يزل به » * « ٨ » . ويربط لقدان العبد لأوصاله البشرية بوجود الحق فيقول :

مَا أَنَا فِي ظَاهِرِ الْحَرْفِ بِهِ
بَلْ أَنَا عَيْنُ الْوُجُودِ الْمَعْنَوِيِّ * « ٩ » « مجزوه البسيط » .

ويظهر العلاقة بين العبد والحق فيقول :

إِنَّ بَرِّي هُوَ قَوْلِي
إِنِّي عَيْنٌ وَوُجُودُهُ * « ١٠ » « مجزوه الرمل » .

(١) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج ٦ ، ص ٨٦ .

(٢) المحجوري ، المرجع السابق ، ص ٦٦١ .

(٣) المعجم الوسيط (وجد) .

(٤) القشيري ، المرجع السابق ، ص ٦٢ .

(٥) السهروردي ، المرجع السابق ، ص ٤٧٦ .

(٦) المحجوري ، المرجع السابق ، ص ٦٦١ .

(٧) ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٢١ .

(٨) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٤ ، ص ٣١٠ .

(٩) ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ٢٥٨ .

(١٠) ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ١٥٨ .

٥٤٣٨٦٧

ويذكر أنواعا من الوجود والتي منها الوجود المطلق ، وهو صفة من صفات الخالق ، بل هو الله تعالى فيقول : الوجود المطلق : « هو ما لا نعقل ماهيته ، ولا يجوز عليه الماهية ، كما لا يجوز عليه الكيفية ، ولا نعلم له صفة لنفسه من باب الإثبات ، وهو الله تعالى »* «١» .

نلمس من التعاريف السابقة الجوانب المتعددة التي تناوحتها الوجود . منها وجود علم لدي وجود الحق وهو وجود عين ، أي أن وجود الله ينقطع عنه كل دليل ، ولا يستدل عليه إلا بالروح والقلب ، لا بالإشارة والعبادة ، ولا بالعلم ولا بالصبر ، ولا بالرسم والشكر المنطقي والعلمي . أما الجانب الأخير فهو وجود الحق الذي لا تصل إليه العبارة ولا تسوغ فيه الإشارة وإنما يتم الاتصال باضمحلال رسم الوجود الاعتباري كله .

الوارد

الوار والراء والذال : أصلان ، أحدهما الموافاة إلى الشيء ، والثاني لونه من الألوان . فالأول : الورد خلاف الصدر : يقال وردت الإبل الماء ترده وردا . والوارد : الطرق ، والأصل الآخر : يقال لرس ورد ، وأسد ورد : إذا كان لونه لون الورد* «٢» . والوارد : الطريق ، والوارد : السابق ، والوارد : الطويل : يقال فلان وارد الأرتبة : طويل الأنف . والوارد : الجريء ، والوارد الشجاع ، والوارد (في الطب الباطني) : يطلق غالبا على ما تحمله الأوردة والقنوات اللافقية والأعصاب المتجهة إلى المركز* «٣» .

أما الصوفية فيعتمدون في تصرفاتهم ، وفي أعمالهم وأقوالهم على ما يصل إليهم من إشارات وتلميحات ، فالخاطر الذي يتوارد على قلوبهم يسمونه واردا . فالهجواري الذي يرى في القلب اللالط والمستودع لكل ما يرد عليه من معان ، وإشارات يعرف الوارد فيقول : الوارد « حلول المعاني بالقلب »* «٤» . ولا يخرج القشيري عن هذا المفهوم فيقول : الوارد : « ما يرد على القلب من الخواطر المحمودة ، مما لا يكون تعمد العبد »* «٥» .

أما ابن عربي فقد أضاف الأوراد إلى التورانية ، واطهر بأنها : « وهو مورد علم المكاشفة، ومنهل علم السر والمكاملة »* «٦» .

((١)) ابن عربي ، إنشاء الدوائر ، ص ٢٥ .

((٢)) ابن فارس ، معاني اللغة ، ص ١٠٥ .

((٣)) المعجم الوسيط (ورد) .

((٤)) الهجواري ، المرجع السابق ، ص ٦٢٩ .

((٥)) القشيري ، المرجع السابق ، ص ٨٥ .

((٦)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ٢ ، ص ١١٣ .

وأظهر العلاقة القائمة بينه وبين الحق بدون وارد لقال :

ومن أعجب الأمر أني به صدرت ولم يك عن وارد « ١ » « » « » .
نلمس من التعاريف السابقة أن المعنى الصوفي للوارد قد نقل المعنى اللغوي من حظيرة
المعنى العام والبدال على صفة من الصفات البشرية أو الفيزيقية إلى حال من أحوال القلب
الخارجة عن إرادة العبد .

((١)) ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ٩٧ .

من رجالات التصوف

نشأ التصوف الإسلامي ونما وترعرع في كنف رجال اتخذوا الزهد شعاراً لهم ، وكرس كثير منهم حياته للتأليف ، والتصنيف ، وتفسير ما غمض من اصطلاحاتهم ، والرد على من عارضهم ، وتركوا لنا كما هائلاً من المخطوطات التي تملأ العديد من متاحف العالم ومكتباته ، بدأ الشرق والغرب يخرج هذه المؤلفات إلى النور بعد أن بقيت في طي النسيان ردحا طويلاً من الزمن ، وأخضعت للدرس والتفسير والنقد ، واستبطن منها الكثير من المبادئ والأفكار الجديدة في الشريعة والأدب والأخلاق والعلم اللدني . وبدأ أصحابها كالجبال الشامخة ، لا قرهم الرياح والأعاصير ، لهم عمالقة في هذا المجال . ولم لا ؟ ومنهم حجة الإسلام الغزالي ، والقشيري والسراج وأبو طالب وغيرهم كثير ، وأشهرهم جميعاً ابن عربي .

ابن عربي

من أكبر أعلام التصوف في الإسلام ، استطاع أن يؤسس مذهباً خاصاً ، ويقدم مدرسة لا تزال تعاليمها تدرس وتدرس حتى اليوم . أتباعه منتشرون في بقاع عديدة ، يؤمنون بتعاليمه ويطبّقونها بصدق وإخلاص . وضع مئات الكتب والتصانيف فصر عنها كثير من الصوفية ممن سبقه أو أتى بعده . عرض مذهبه بلغة صوفية خاصة ، فيها كثير من الرمز والتشبيه والإشارة والجناس ، لا يفهمه إلا من كان متذوقاً للتصوف ومعانيه ، فالعلم والتذوق لا بد منهما لمن يود فهم أي صوفي .

اختلف الفقهاء بشأن مذهبه ، فمنهم من توقف فيه ، ومنهم من وافقه وامتحده ، ومنهم من عارضه وبالزندقة اتهمه . يقول الشيخ إبراهيم بن عبد الله البغدادي : « فالتاس فيه ثلاث لرق : الفرقة الأولى : وهم الذين عاصروه ، وبكل فضل وصفوه ، وعلى أنفسهم مسزوه ، كالإمام فخر الدين الرازي ، والإمام عز الدين بن عبد السلام ، والشيخ كمال الدين الزمكاني قاضي قضاة المالكية رضي الله عنه . . . والفرقة الثانية وهم الذين توقفوا فيه ، إذ لم يقفوا على حقائق معانيه ومقاصد مبادئه . كالشيخ عماد الدين بن كثير الدمشقي وأبي الفرج بن الجوزي البغدادي . . . والفرقة الثالثة ، وهم الذين لم يوطنوا الأشياء موطنها ، وتلقوا مع ظواهرها وتركوا بوطنها . . . كالتنقي الفاسي في رسالته تحذير الغيبي من الالتئان بابن عربي »* « (١) » . ولا تزال تشهد هذا الصراع الممتد من الماضي إلى الحاضر .

(١) البغدادي - إبراهيم بن عبد الله - مناقب ابن عربي - تحقيق صلاح الدين المحجد - ط - بدون تاريخ - ص ١١ .

شخصية

إنه محمد بن علي بن عبد الله الحاتمي، وكنيته أبو بكر، ولقبه محي الدين، ويعرف بالحاتمي، وابن عربي، ويقول صاحب «فتح الطب»: «إنه كان يعرف في الأندلس ابن سراقه»^(١). ولد ابن عربي في يوم الاثنين في السابع عشر من رمضان سنة ٥٦٠ هجري، وكان مولده بمدينة مرسية بشرق الأندلس، وهي مدينة بناها الأمويون، وكانت تشبه إشبيلية في جهاتها وكثرة مغانبها، ثم انتقلت به أسرته إلى إشبيلية، وهو في الثامنة من عمره، وبقي في هذه المدينة حتى سنة ٥٩٨ هجري.

بدأ محي الدين دراسته بقراءة القرآن على يد أبي بكر بن خلف في إشبيلية، ودرس الحديث الشريف على يد عدد من الأساتذة، كأبي محمد عبد الله، وعبد الحق الإشبيلي «كان ظاهري المذهب بالعبادات، باطني النظر في الاعتقادات»^(٢). لقد بلغ إنتاجه من الضخامة مبلغاً لا يمكن تصوره عند كاتب آخر، وأنه جاوز المئات، وكتابه الفتوحات المكية وحده يكفي في أن يعطينا صورة واضحة عن عقيدته المدهلة، في حين أنه يخصص لكتابه «لصوص الحكم» ما يقارب مائة وخمسين شرحاً.

وكان محصلاً لفنون العلم بأخص تفصيل، وله في لأدب الشأو الذي لا يلحق. إنه قمة المفكرين العالمين في القديم والحديث، وأنه يمكن أن يعد مصدر إلهام الكثير من المذاهب الفلسفية الحديثة والمعاصرة في أوروبا.

ويحدثنا ابن عربي عن الفترة التي سبقت دخوله إلى الطريق الصوفي، فيطعننا على استعداد نفسي كان يؤول لهذه الحياة الروحية التي آثر أن يجيهاها. «لمن رأيه أن لا يتغير الصوفي أحداً من الخلق، حتى ينعم هو نفسه بثمرة الرلق بهم، وحتى لا يشعر بالخوف من أحد، لأنه لا يخيف أحداً، فالإنسان إذا منيع سعاده أو شقائه»^(٣).

أما كيف انضم إلى التصوف، فيحدثنا عن ذلك قائلاً: «بأن توبه عن المعاصي وعودته

(١) القري - أحمد ابن محمد - فتح الطب - ج ٢ - شرح وتعليق مريم طوبل - بيروت - دار الكتب العلمية - ط - ١٩٥٥ م - ص ٣٩١.

(٢) القري، المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٧٧.

(٣) البغدادي، المرجع السابق، ص ٢١.

(٤) د. فاسم - محمود محمد - محي الدين ابن عربي ولبنته - القاهرة - مكتبة القاهرة الحديثة - ط ١ - ١٩٧٢ - ص ٧ -

إلى الإيمان والتسوى كانت على يد عيسى - عليه السلام - ، وكان ذلك بأن ظهر له في بعض أحلامه «(١)» . أما عن بدء تحوله إلى الصوفية ، فلا نعلم على وجه الدقة متى كان ذلك ، ولكن من المؤكد أن ذلك لا بد أن يكون قد وقع قبل عام «٥٨٠ هجري . إذ في هذا التاريخ كما صرح هو نفسه ، دخل الحياة الصوفية وصار صوليا ، وهو في سن الحادية والعشرين ، إذ يقول: «ونلت هذا المقام في دخول هذه الطريقة سنة ثمانين وخمسمائة»*(٢)» . وكان ابن عربي بعد توبته كثير الانقطاع إلى القبور كأنه يأنس بالأموات أكثر من أنسه بالأحياء ، فيقول: «ولقد كنت انقطعت في القبور مدة منفردا بنفسي ...»*(٣)» .

أخلاقه

كان ابن عربي صاحب أخلاق سامية يشارك الآخرين في أفراسهم وأحزانهم ، ويتخلق بأخلاق الرسول - صلى الله عليه وسلم - بحب الآخرين والرأفة والرحمة على الضعفاء والمساكين . ويصف نفسه بالرغبة في العفو لشدة رحمته ، فيقول: «إنه كثيرا ما كان يتجرع غضبه ، خشية أن يدلعه هذا الغضب إلى فعل يكون أكثر سوءا من الغضب نفسه ، ويتسم أنه ما عالب أحدا يستحق العقوبة ، وهو في حالة الغضب ، بل كان يفضل أن ينتظر انتهاء غضبه ، حتى يفكر كيف يزدب هؤلاء الذين كان يجب عليه تأديبهم ، لأن المصلحة وحدها هي التي تقتدي تأديبهم وهو حريص على أن يؤكد أنه ما أدب أحدا انتقاما لأنه كان أكثر الناس ميلا إلى العفو فيم يخصه»*(٤)» . أما صلته بالناس فهو أكثر ميلا إلى الفقراء منه إلى الأغنياء أو أصحاب الجاه والعزة . ويدعو الصوفية للتخلق بهذا الخلق ، لأن الله يغار لعبده الفقير المتكسر . ويرى أن كل من سار على هذا الدرب ، فإنه يتأسى بأخلاق الرسول الذي أدبه ربه فأحسن تأديبه . فهو يدعو الناس إلى أدب الرسول الذي كان رحيفا بالفقراء وأهل الضعف ويذهب إلى حد أن يطلب إلينا أن نكون أكثر تعظيما للمؤمن الفقير منا للمؤمن الغني . ففي المقدمة التي كتبها الدكتور محمود مطرجي في الفتوحات المكية التي يقول فيها واصفا إياه: «ويدع حلب لاصدا حصص ، عند أميرها الذي يرتب للشيخ معاشا مقداره كل يوم مئة لضية ، إلا أن زهد الشيخ بالمال أوجد السبيل كي يتصرف بها إلى الفقراء»*(٥)» .

((١)) ٣ . لاسم ، المرجع السابق ، ص ٨ .

((٢)) عبد المعطي - فاروق - محي الدين ابن عربي - حياته - مذهبه - زهده - بيروت - دار الكتب العلمية - ط - بدون تاريخ ص ٣٠ .

((٣)) عبد المعطي ، المرجع السابق ، ص ٥٨ .

((٤)) ٣ . لاسم ، المرجع السابق ، ص ١٢ .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ٥٣ .

كان ابن عربي شديد الاعتزاز بالنفس إلى حد الكبر مع أصحاب الغنى والسلطان ، لذا لم يتردد في الكتابة إلى بعض الملوك ممن يظلمون رعاياهم ، ويتجاوزون حدود الله فيهم وفي أنفسهم يطلب إليهم الالتزام بالشرع في أحوالهم . وشيء آخر جدير بأن يلاحظ ، هو أنه يقسول عن نفسه : « إنه لا يفرق بين مؤمن في حسن المعاملة ، وهو يفسر لنا ذلك الخلق الرفيع تقسيرا دينيا. ذلك أن الأساس الذي ينبغي أن ينبني عليه السلوك ، هو أن يكون العمل من أجل تحقيق رضا الله ، ثم يذكرنا أنه تأسى في ذلك بالرسول الذي بعث لكي يتم مكارم الأخلاق . فرض الله هو المعيار الذي يميز لنا بين الخير والشر وذلك أن أغراض الناس وأهواءهم متعارضة ومتضاربة ، وليس من الممكن أن يكون رضا الناس أو سخطهم هو الدافع إلى تحديد طبيعة أفعالنا أو سلوكنا نحوهم »* « ١ » .

مؤلفات ابن عربي :

لابن عربي من المؤلفات ما لا يكاد العقل يتصوره لمؤلف واحد ، ولو ليس بغيره من كبار مؤلفي الإسلام أمثال ابن سينا والغزالي لتوق عليهم جميعا في ميدان التأليف ، من ناحية الكم والكيف على السواء . ولقد وصفه غير باحث بأنه من أخصب المؤلفين عقلا وأوسعهم خيالا وذكروا له ما يزيد عن مئة وخمسين مؤلفا ، لا تزال باقية بين مخطوط ومطوع . أما أول كتبه فقد وضعه تلبية لطلب أحد شيوخه ، فلقد « ذهب لشيخ صوفي شهير يسمى عبد الله لكي يتمرس تحت إشرافه برياضة أعلى درجات التصوف ، وهي درجة التوكل ، تلك الفضيلة المعروفة في المسيحية بإنكار الإرادة الذاتية ، وهناك كتب بدعوة من أستاذه وأول كتبه هو « التدبيرات الإلهية »* « ٢ » .

أما من ناحية الكيف ، فإن كتب ابن عربي جميعها من واد واحد ، هو وادي التصوف الذي لزمه طول حياته ، وكرس جهده للكتابة في التصوف في شتى نواحيه ، مبتدئا بالكتب ذات الموضوعات الخاصة أمثال « التدبيرات الإلهية » الذي في وضع في المملكة الإنسانية والمقابلة بين الإنسان والعالم ، وكتاب « مواقع النجوم » الذي وضعه في قواعد أهل الطريق ورسالة الخلوة التي وضعها في نصح المرید ، وما يجب عليه في خلوته ، و « عنقاء مغرب » الذي وضعه في الولاية ثم أتبعه بالكتب المطولة الشاملة لنواحي التصوف النظرية والعلمية ، ككتاب الفتوحات المكية الذي جمع فيه أشقانا من المعارف تمثل الثقافة الإسلامية بأوسع معانيها ، وحشدتها جميعا

« ١ » قاسم ، المرجع السابق ، ص ١٩

« ٢ » عبد المعطي ، عيسى الدين ابن عربي ، حياته - منحه - زهده ، ص ٥٢

لخدمة العلم الأساسي الذي ندب نفسه للكتابة فيه ، وهو التصوف . أما كتابه لصوص الحكم ،
 فلقد أثار الجدل بين الفقهاء والباحثين ، فنال إعجاب فريق وأثار نقمة آخرين . فأبو العلاء عفيفي
 يقول : « وانتهى في دور نضجه العقلي والروحي بتأليف كتاب لصوص الحكم ، الذي يمثل
 خلاصة مذهب ظل يضرب في صدره ليما وأربعين عاما وهو لا يجرؤ على الجهر به في جلته ، إلى أن
 صاغه آخر الأمر ، فأذهل الناس وأثار في نفوسهم الخيرة والشك ، كما أثار
 الإعجاب والتقدير » * (١) .

أسلوبه

لما كان ابن عربي علما من أعلام التصوف وفحلا من لحول النثر والشعر ، يصدر كل ما
 ينتجه عن قلب عامر بالأسرار ، وروح تسبح في بحار العشق والهيام . لذا جاء أسلوبه غامضا لا
 يفهمه إلا من كان ربانا لسفينة الحب والفرام . يقول عمر فروخ : « كان ابن عربي رمزيا في كل
 ما أنتج » * (٢) . ولا غرابة في ذلك ، للصوفية اصطلاحاتهم الخاصة ، لا يفهمها إلا صاحب
 مقام أو حال . فهم لا يتكلمون بلسان عموم الخلق ، ولا يخوضون فيما يخوض فيه الناس من
 مسائل الظاهر ، وإنما يتكلمون بلسان الرمز والإشارة ، علمهم لدين يتلقونه بقلوبهم من علام
 الغيوب ، مستودعه البصيرة ، ومفتاحه الكشف . أما ما يرمزون إليه ، لحقائق العلم الباطن لا
 يستقل بفهمها عقل ، ولا تفصح عنها لغة . فإذا كانت هذه الظاهرة صفة عامة لدى الصوفية ،
 لشي كذلك بوجه خاص في لغة ابن عربي . « فان غموض أسلوبه واستغلاق معانيه قد صار
 ضرب المثل واصبحا من الحقائق التي يعرف بها دارسو التصوف في كل زمان . وليس الصعوبة في
 فهمه راجعة إلى تعقيد مذهبه ، فإنه من أسهل المذاهب وأيسرها فهما ، وإنما ترجع إلى الأساليب
 التي يعبر بها عن مذهبه ، والطرق الغريبة المتبوية التي يختارها لسطه » * (٣) .

أثر ابن عربي في العلوم الأخرى

كان ابن عربي تواقا للعلم والبحث ، وكان لديه ملكة الملاحظة والاستنتاج ، وهي
 القاعدة التي يقوم عليها العلم ، والتي نادى بها الفيلسوف ديكارت بعد خمسة قرون تقريبا ، لفكرة
 اللامتناهيات ليست أرسطوطاليسية بل ترجع الى فكرة الأعيان الثابتة عند ابن عربي : « والتي تعني
 فكرة الذرات الروحية اللامتناهية التي يتألف منها العالم ، وهي وحدات أولية وديناميكية ، أو

(١) ابن عربي ، لصوص الحكم ، تعليق أبو العلاء عفيفي ، ج ١ ، ص ٧ .

(٢) فروخ ، مرجع سابق ، ص ١٦٩ .

(٣) ابن عربي - محي الدين - لصوص الحكم ، تعليق أبو العلاء عفيفي - بيروت - دار الكتاب العربي - ط بدون تاريخ - ص ١٥

هي عناصر الطاقة التي تؤدي إلى وجود المادة» * ((١)).

وتعرض للتفسير الديناميكي للكون ، ونظر إليه نظرة جديدة ، تتضمن فكرة تحول الجواهر بعضها إلى البعض ، وتتسق مع بعض الآراء الدينية كفكرة الخلق الجديد « وقد اسعان ابن عربي في تفسير تحول بعض الجواهر إلى بعض أي الانتقال من الطاقة إلى المادة ، ومن المادة إلى الطاقة بفكرة البرزخ ، وفيه تتجسد الأرواح وتروحن الأجساد» * ((٢)).

وأبضا كان عالما بالفس وخباياها خيرا لها وبقلبها ، حاول أن يأتلف مع غيره حتى يصبح جزءا من كل ، خاطب نفسه وغيره بطريق نفسه . فوضع لنا رسالة علق عليها عزة حصيرة قائلا: «وفي رسالة روح القدس في محاسبة النفس ، فإن محي الدين وضع هذه الرسالة لتكون نموذجا حيا ، ومدرسة جديدة في أدب النفس الجماعي ، وفي أدب التربية الجماعي ، فجاءت هذه الرسالة جامعة مانعة ، جامعة أي تدل ولو دلالة إجمالية على الموضوعات التي يعرض لها علم النفس» * ((٣)).

أما بالنسبة إلى الفلك ، فلقد طافت روحه في عالمه ، وتراءت له الكواكب وحركاتها واجتماع الكواكب واخترائها في المنازل ، والفاوت في الحركة والبطء وتأثير ذلك في التبو بموادث الأرض ، فيقول : « واعلم أن إدريس عليه السلام ، لما علم أن الله تعالى بالعلم الذي أوحاه إليه ، قد ربط العالم ببعضه وبعض وسخر بعضه لبعض ، ورأى أن عالم الأركان مخصوص بالمولدات ، رأى اجتماعات الكواكب واخترائها في المنازل ، واختلاف الحركات الفلكية ، ورأى السريعة والبطيئة وعرف أنه مهما جعل سيره وسفره مع البطيء ، أن السريع يدخل تحت حكمه فإن الحركة دورية خطية ، فلا بد أن يرجع عليه الصغير السريع» * ((٤)).

((١)) لاسم ، محي الدين ابن عربي ولبتر ، ص المقدمة .

((٢)) ابن عربي فصوص الحكم ، تعليق أبو الملا علفني ، ج ١ ، ص ١٥

((٣)) ابن عربي - محي الدين - رسالة روح القدس في محاسبة النفس ، تحقيق وتقدم عزة حصيرة - دمشق - مطبعة العلم - ط - ١٩٧٠م - ص ٤ .

((٤)) راضي - علي عبد الملل - الروحة عند محي الدين بن عربي - القاهرة - مكتبة النهضة - ط - ١٩٩٧ - ص ٢٤٥ .

رحلته إلى المشرق

والصلة بين متصوفة الأندلس والمشرق العربي

لما كان ابن عربي أندلسياً ، فلا بد من عقد مقارنة بين التصوف في الأندلس والمشرق وإظهار التأثير والتأثر بينهما. يجمع المؤرخون على الصلة القائمة بين الأندلس والمشرق العربي في كثير من المجالات ، ومن بينها التصوف ، والسؤال الذي يطرح نفسه هو : هل حقاً كان هناك علاقة في هذا المجال ؟ يجب عن ذلك كلود عباس قاتلا : « من التهور أن نعتبر الأندلس عالماً مغلقاً على نفسه ، لا لشيء إلا لكونها واقعة جغرافياً على الطريق الغربي من العالم الإسلامي ، والحال أن الحج كان في كل عام يتيح لهؤلاء المهتمين من الأندلسيين والمغاربة فرصة ، حتى يواكبوا دروس العلماء المشاركة ، عند مرورهم بمكة ، والإسكندرية ، وبغداد ، والبصرة ، لذلك فإنه من المحتمل جداً في هذه الحال ، أن يكون العديد من هؤلاء البررة المهاجرين قد التقوا بصوفيين من أمثال السري السقطي ، ومعروف الكرخي ، وسهل التستري ، أو بعض مرديهم » (١) .

لقد زار المشرق كثير من رجالات التصوف المشهورين في الأندلس ، وعلى رأسهم ابن مسرة الذي يعتبر المؤسس والمنظم الأول للتصوف في الأندلس « إذ أقام في المشرق مرتين ولا سيما بالبصرة ، ... ، وأثناء إقامته الثانية بالمشرق أخذ العلم على يد مئة وخمسة وسبعين معلماً في بغداد والقاهرة ودمشق وكان المدف من وراء الإقامة هناك الرغبة في الالتقاء بعباد الله ، ... لذلك فإنه من الممكن أن يكون قد قابل أثناء هذه السياحة متصوفة مشاركة ، مثل ذي النون ، وسري السقطي ، وبشر الحافي ، أو البعض من مرديهم ، ... ، بل إن جميع الأشخاص الذين ترعرع ابن مسرة بينهم كانوا قد أقاموا في المشرق ودرسوا فيه » (٢) .

أما ابن عربي الذي زار المشرق العربي أكثر من مرة ، وفي نهاية المطاف استقر فيه ، فإنه أفاد من ابن مسرة وذلك بإشارته له في الفتوحات وفي الفصوص ، إذ « يذكر ابن مسرة في كتاباته خمس مرات على الأقل ولا يخفي إعجاب به ... ، كذلك

(١) مركز دراسات الوحدة العربية - الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس - الموسوعة الأندلسية - تحرير : د. سلمى الحفصاء

الجبوس ، بيروت - ط - ١٩٩٨ م - ص ١٢٦٢ .

(٢) « الموسوعة الأندلسية » ، ص ١٢٦٤ .

أفاد أيضا من مصادر أخرى ، من الأدباء المشرقين على وجه التحديد «(١)» .
وإذا حاولنا الموازنة بين التصوف في المشرق والتصوف في الأندلس والمغرب ،
فإن كلود عباس يقول : ((وبإمكاننا في هذه الفترة أيضا ، أن نلاحظ تفاوتاً واضحاً
بين التصوف المشرقي الذي دفع نتيجة أسباب متعددة إلى هذه الهيكلة التدريجية ، التي
تجلت بخاصة في تطوير طريقة

عيش روحية جماعية لا أدل عليها من تعدد الخانقاهات من ناحية ، والتصوف
الأندلسي الذي ظل في أغلبه ممارسة فردية حرة مرنة «(٢)» .

أما ابن عربي فقد أوضح وجهة نظره في مصوفة المشرق عند زيارته لمصر ، إذ
يقول : ((فأول ما وصلت إلى هذه البلاد سألت عن أتباع هذه الطريقة المثلى ، عسى
أن أجد منهم نفحة الرفيق الأعلى ، فحملت إلى جماعة قد جمعتهم خانقاه عالية البناء
واسعة الفناء فنظرت إلى مغزاهم المطلوب ومنحاهم المرغوب بتظيف مرقعاتهم بل
وترجيل لحاهم ، ... ، ويضيف قائلاً : ولقد لقيت بهذه البلاد من يلبس سراويل
الفتيان ، ولا يستحي من الرحمن ، لا يعرف شروط السنن والفرائض ، ولا يصلح أن
يكون خديماً في المراحيض «(٣)» .

وهكذا نجد أن الصلة بين الأندلس والمشرق كانت قوية ، وأن تبادل الأفكار
والآراء بينهما في مجال التصوف كان قائماً ، وإن اختلفت الطرق والممارسات التي
اتبعتها كل منهما .

(١) الموسوعة الأندلسية ، ص ١٢٦٤ - ١٢٦٧

(٢) الموسوعة الأندلسية ، ص ١٢٧٣

(٣) المرجع السابق ، ص ١٢٦٠

إن المتبع لإنتاج ابن عربي في مجال الصوف يقف مشدوهاً أمام الكم الهائل من المؤلفات والتي تتجاوز الثلاثمائة كتاب ، جال فيها وصال ، نظم موضوعاتها و صنف ، فجاءت مادتها مترابطة ومتناسقة ، إذ لم يترك جانباً من جوانب الصوف إلا وأدلى بدلوه فيه . شرب فسكر وفرود جناحيه وطار في عالم الخيال . عرج عروج الأولياء وشاهد غرائب الغيب وعظمة الأسماء . حضر الحضرة فأنكشف له الحجاب ، وانقشع الغمام وتبدد الضباب ، وأخذ ينظر بعين الحق ، فالتقادت له الأسرار ، وحلت له الألغاز ، وعندما عاد من السفر في عالم الأثير ، ركب بحر بلا ساحل ، وقارباً بلا مجذاف ، وعام دون أن يتل وخرج من ذاته ليعود إلى أبنه لأن سألته أين أنت أجاب ، أنا هنا وهناك يوقد جسدي في عالم الملك ، وتطوف روحي في عوالم الأسماء والصفات ، التقادت له الدواة ، وسال المداد ، فسطر بقلمه ما يمكن اعتباره من الحكم والأمثال أو من الوصايا والأخلاق وتهذيب النفس ، والآداب وعلم الجمال ، صاغها بأسلوب ثري رزين وبشعر يوق له القلب ويلين ، كثرت ألفاظه ، وتناثرت بين صفحات الكتب إشاراته ، وشرع يشرح ويفسر ، وبصريح العبارة يعبر ، فبدأ ما كتب ممكناً لصاحب الحال ، ومحالاً للعوام . وشاء القدر أن أكتب بحثاً ، يكون ابن عربي واصطلاحاته مدار البحث والحديث ، وأمضيت فترة طويلة أبحث في مؤلفاته ، استخرج منها ما يمكن استخراجه ، فهالني ما رأيت ، وحررت فيما قرأت ، فاخترت منها الجانب الذي وجدته قابلاً للشرح والدرس ، لصفته إلى شقين ، قسم ورد في كتب من سبقه من الصوفية ، ولكن لم يأخذ حقه في الشرح والتفسير ، لعمل ابن عربي على تهذيبه وتقعيده ، بالترتيب تارة ، وبالحدف والإضافة تارة أخرى ، ولقد عاجلت ذلك في الفصل السابق ، إذ قارنت بينه وبين من سبقه ، وأظهرت مدى الشوق الذي امتاز به ، وكيف أنه وضع الصيغة النهائية لمفهوم كثير من الاصطلاحات التي عاش فيها إلى يومنا هذا . واستعرضت في هذا الفصل الألفاظ الجديدة التي تناولها ، فبعضها لم يعرض له أحد من قبل كالحقيقة المحمدية ، والنور المحمدي ، والإنسان الكبير والإنسان الصغير ، والذرات الروحية وغيرها كثير ، وبعضها الآخر ذكر ولم يفسر ، وإن فسّر لبشكل عرضي وغير محدد ، فبدت عاتمة لا تفهم منها المراد والمقصد ، فطرحها ابن عربي للدرس والبحث ، فنظمها وحللها وأعطاهها معنى واضحاً ومحدداً ، وفرع من كان بحاجة للتفريع ، ودمج من كان للدمج أحوج ، فبدت بثوب جديد ، وبدياجة لم تطرق من قبل ، فعاد اللفظ بشكله القديم المؤلف ، إلا أنه يحمل بين طياته معنى لم يكن له من قبل ، واجبت الترتيب الأبشي في سردها ، إذ مهدت لكل لفظ منها وذكرت المعنى الصوفي لها . واختتمته بتعليق موجز ، وذلك لكل لفظ من هذه الألفاظ ، راجياً من الله التوفيق ، إذ من أهم اصطلاحاته :

الألوار

النون والواو والراء أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على إضاءةٍ واضطرابٍ وقلّةٍ ثباتٍ ، منه الثور والنار ، سُمّيا بذلك من طريقة الإضاءة ، لأن ذلك يكون مضطرباً سريع الحركة* «(١)» . وألوار جمع نور ، والنور : الضياء . والنور ضد الظلمة* «(٢)» .

نظر ابن عربي إلى العلم نظرة قوامها البقاء والفناء ، باسطاً جناحيه على سفينة شراعها النور ، ومجدائها العلم بشقيه المنظور وغير المنظور، فمنه ما يدرك بعين البصر ، ومنه ما تدركه البصيرة . استعرض الحقائق والإشارات ، فوضع لكل منها تعريفاً يكشف عن سر مكنونها ، منها : الألوار ، والتي يرى بأنها تنبع من خالق الأكوان ، إذ جعل الله بيننا وبينها حجاباً ، ليحمينا من شدة الإشراق . ، فينظم في ذلك شعراً يصف فيها الحكمة العيساوية ، إذ يقول :

أُسْتَفْتَةٌ مِنْ بَنَاتِ الرُّومِ عَاظِلَةٌ
تُرى عليها من الألوارِ ناموساً* «(٣)» «السط» .

ويعرف الألوار بأنها : «السبحات المحرقة التي لو رفع سبحانه الحجب التورائية والظلمانية لأحرقتنا سبحات وجهه ، وهي الخير المحض ، إذ هي الذات المطلقة»* «(٤)» .

ويزيدها وضوحاً في تعريف أنوار الألوار ، فيقول : «لهي السبحات التي لو كشف الحق الحجاب الذي يسترها عنا لاحترقنا ، وهي أشعة ذاتية ، إذا البسطت ظهرت أعيان الممكنات ، فالممكنات هي الحجاب بيننا وبينها»* «(٥)» : ويستمر في البسط والذكر طارحاً أنواعاً أخرى من الألوار ، يرى فيها سراً عجبياً إذ تؤثر على جميع بني آدم ، وتعجز عن أهل الله ، إنها ألوار الأرواح : «أنوار عنصرية أخفاها شدة ظهورها ، لغشيت الأبصار عن إدراكها ، لها سلطان ولوة على جميع بني آدم إلا أهل الله ، فإن هذه الألوار تندرج في ألوارهم اندراج ألوار الكواكب في نور الشمس»* «(٦)» . ثم يعرض لروح القدس ، حيث يرى أن الألوار تسطع منها ويسمى ألوار الأرواح ، إذ إنها : «ألوار الروح القدس الجامع»* «(٧)» .

((١)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٥٣١ .

((٢)) ابن منظور ، (نور) .

((٣)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٧ .

((٤)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٧ .

((٥)) راضي ، المرجع السابق ، ص ١٤٦ .

((٦)) راضي ، المرجع السابق ، ص ١٤٦ .

((٧)) راضي ، المرجع السابق ، ص ١٤٦ .

ولم يقف عند هذه الأنواع ، بل يضيف إليها أنوار الأسماء ، ويفرلها قائلاً : « هي التي تظهر مميّاتها حقاً وخلقاً مما يعلى بالذات والصفات والأفعال في الإلهيات »* « (١) » .
وهكذا التقط ابن عربي المعنى اللغوي للنور ، والدادل على الضياء المدرك بالحواس ، وشكل منه طائفة من الاصطلاحات ، تقوم على إشارات الحق وسبحاته ، التي لا تدرك بالممكنات المادية ، بل بأحوال يهيتها الحق في صفوة الخلق .

الإلّسان الكّامل

الهمزة والنون والسين أصل واحد ، وهو ظهور الشيء ، وكل شيء خالف طريقة التوحش ، وقالوا الإلّس بخلاف الجن* « (٢) » . والإلّس : الإلّسان ، والإلّس : البشر . وأصل الإلّس والألّس والإلّسان من الإلّناس ، وهو الإبصار في كلامهم* « (٣) » .
لا يختلف باحثان في أن لفظة الإلّسان الكّامل أول ما وردت كانت في كتابات ابن عربي مصطلحاً ومضموناً وكل ما ظهر من إشارات أو أقوال حول هذا اللفظ ، لراها تفتح عنده ، وتأخذ مدى لم يخرج عنه ، وكل من نقل عنه أو شرحه ، لم يصف إليه شيئاً يذكر . ولقد ورد هذا المفهوم في جل كتاباته ومؤلفاته التي تجاوزت الثلاثمائة ، وقد عبر عنها وأشار إليها بمجمل اصطلاحات منها : مركز الدائرة ، نور محمد ، عين الجمع ، الحقيقة ، مرآة الحق ، المفيض ، روح العالم وغيرها ، إذ يربو عندها على الأربعين ، ولم يخرج مفهومه عن مستويين هما ، مستوى خلق العالم : أولاً ، وتصوره ثانياً . فالإلّسان الكّامل جامع للصورتين ، صورة الحق والخلق ، فيقول : الإلّسان الكّامل : « هو عين الحق تعالى وصورته في العالم ، فيه كان ظهور الحق من حيث صفاته وأسمائه ، أو به انقلت الذات الإلهية من غيب الكثرية إلى حضرة الظهور والتجلي ، ومن ثم استحق الإلّسان هذه المرتبة _ الإلّسان الكّامل _ دون غيره من مخلوقات العالم ، وبها صحت الخلافة من حيث جمعته لخلق العالم الظاهرة ، ومن حيث جمعته لخلق الصفات الإلهية التي هي صورته الباطنة »* « (٤) » .

للمس من المعنى الصوفي لهذا الاصطلاح مدى الانطلاق إلى عالم الغيب ، والربط بين الحق والخلق ، فالكلمة انقلت من مصدر الإشعاع إلى متلقيه ، لما فيه من أهلية ،

((١)) راضي ، المرجع السابق ، ص ١٤٧ .

((٢)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٧٨ .

((٣)) ابن منظور (أنس) .

((٤)) ابن عربي ، إنشاء الدوائر ، ص ٢١ .

فشرف المتلقي بما يحويه ، ومن خلال التأمل والتبصر للمعنى الفعلة من أثر للمعنى اللغوي ، تمس الإطار الخارجي لمعناه الصوري ، لما في كليهما من الإيثار الدال على الإبصار .

الإلهام

اللام والهاء والميم أصل صحيح يدل على ابتلاع شيء ثم يقاس عليه ، ومن هذا الباسب الإلهام * « ١ » . والإلهام : ما يلقي في الرُّوع * « ٢ » .
لم يتوان ابن عربي في ضم هذا اللفظ إلى قاموسه ، ليزداد ثراء واتساعا ، وليعطي معنى جديدا ، مفسحا له المجال للتعبير عن مكنون خياله ، فأثقت الغزل والحياكة ، فجعل الروح مستودعه ، والقدوس منبعه ، فقال : الإلهام : « هو النفث في الرُّوع ، والنفث في الرُّوع من الروح ، من وحي القدس السبوح ، من تلك الحضرة وروده ، وفيها تعيين وجوده ، وهو عين الإلهام » « ٣ » .
يتهل ابن عربي من ينبوع لا ينضب من اللغة ، يشكلها كيف يشاء ، وحيث يريد .
لإلهام عنده نفث في الرُّوع ، أخذ المعنى اللغوي ابتداء ، وانطلق في تشكيله وتقديمه بإغاثته بالمفاهيم الصولية ، مضيقا إليه المعاني الروحية ذات التسمات الإلهية .

آدم

الهمزة والدال والميم أصل واحد ، وهو الموافقة والملائمة * « ٤ » . وآدم أبو البشر ، ويقال سُمِّي آدم لأنه خُلِقَ من أديم الأرض . وأديم الأرض : باطنها ، وأديمها : وجهها * « ٥ » .
يعلم ابن عربي علم اليقين ، بأن الله خلق آدم ونفخ فيه من روحه ، وبذلك أودع فيه سرا من أسرارهِ وهو الروح ، إلا أنه ذهب في فكرهِ وخياله أبعد من هذا كثيرا ، فاعتبره الصورة الإلهية المتجلية على الوجود لهذا الوجود ، فيقول : آدم : « هو الصورة الإلهية الجامعة لكل حقائق الوجود ، وهو الحق متجليا بصورة العالم المعقول ، وحاويا في نفسه جميع صفات عالم الممكنات » « ٦ » .
وبتعريف آخر يوجزه قائلا : آدم : « هو النفس الناطقة الكلية التي هي قلب العالم » * « ٧ » .
وهكذا أخرج ابن عربي هذا اللفظ ، الدال في المعنى اللغوي على آدم أبي البشر ، أو كل

(١) ابن فارس مقياس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٦٣ .

(٢) ابن منظور ، (لم) .

(٣) راجي ، المرجع السابق ، ص ٢٢١ .

(٤) ابن فارس ، مقياس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤٤ .

(٥) ابن منظور ، (آدم) .

(٦) ابن عربي ، قصص الحكم ، والتعليلات عليه بقلم علي ، ج ٢ ، ص ٢٠ .

(٧) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ٢٤٠ .

فرد من بنيه ، ليدل على معنى صوفي ، يقوم على التكامل بين اللاهوت والناسوت ، فيكون الجمع والفرق ، والوحدة والشهادة .

الأرض

الهمزة والراء والضاد ، ثلاثة أصول : أصل يفرع وتكثر مسائله ، وأصلان لا يتقاسان ، بل كل واحد موضوع حيث وضعته العرب . فالأرض : الوُكْمَةُ . ورجل مَأْرُضٌ أي موكوم ، وهو أحدهما ، والآخر الرَّعْدَةُ ، يقال به أرضٌ أي رِعْدَةٌ . وأما الأصل الأول لكل شيء يسفل ويقابل السماء ، ومنها الأرض التي لحن عليها * « ١ » .

لما كان الإنسان عند ابن عربي ، يحوي في أصله نسخة إلهية ، فكل عناصر الوجود تمثل فيه ، فيقول : الأرض الحقيقية : « هي أرض بدن الإنسان ، والتي أمره الحق أن يعده ليها ، وذلك لأن الله ما أمره أن يعده في أرضه إلا ما دامت الروح تسكن أرض بدله » * « ٢ » .
إن ابن عربي الشاعر الأديب الناثر الصوفي ، يجيد التصريح والتلميح ، ويتقن التفسير والتأويل ، فالمعنى الصوفي للأرض لم يعد مقصورا على المعنى العام ، بل أصبح بدن الإنسان يكتب به ، فالجسد من الأرض وإلى الأرض .

الإل

الهمزة واللام في المضاعف ثلاثة أصول : اللَّمَعَانُ فِي أَهْرَازَ ، والصوت ، والسَّبُّ يَحَالِظُ عَلَيْهِ . والإل : الربوبية ، والإل : الله * « ٣ » .

وقف ابن عربي من هذا اللفظ موثقاً يدعم فيه وجهة نظره ، في إضافة الحق لما خلق من ملائكة ، أو روحانيين ، إذ تتميز هذه الروحانيات عن غيرها من المخلوقات ، بأن بأيديها الطبع والختم ، فيقول : الإل : « اسم إلهي أضيف إلى ملك أو روحاني ، مثل جيريل وميكائيل ، أو عبد إل ، وبأيديهم الطبع والختم » * « ٤ » .

وهكذا استغل ابن عربي المعنى اللغوي الدال على الربوبية ، ليضيف إليه معنى يدل على الصلة القائمة بين الله ، وكل صاحب اتصاف روجي من ملك أو إنس ، فأخرجه من معناه العام

(١) ابن فارس مخارج اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤٧ .

(٢) ابن عربي ، المفردات المكية ، ج ٥ ، ص ٤٧٦ .

(٣) ابن فارس ، مخارج اللغة ، المجلد الأول ، ص ١٨ .

(٤) راضي ، المرجع السابق ، ص ٢٦٥ .

الذي يعني الربوبية أو الله ، إلى معنى صوتي كفي به عن رجال يمتازون بشكافية ملموسة ، وروحانية خاصة .

الأزل

الهمزة والراء واللام ، فأصلان : الضَّيِّقُ ، والكَلْبُ ، وأما الأزل الذي هو القوم ، فالأصل ليس بقياس ولكنه كلام موجز مبدل ، إنما كان « لم يزل » فأرادوا النسبة إليه ، فلم يستقم ، فنسبوا إلى يزل ، ثم قلبوا الياء همزة ، فقالوا أزلِّي * « ١ » .

ربط ابن عربي بين الأزل ووجود الحق ، وأظهر بأنه مدة زمنية متوهمة ، يرتبط بالأفلاك دون الحق ، إذ إن الله فوق الزمان والمكان ، فهو « ليس كمثله شيء » ، ليعرفه قائلا : الأزل : « هو أمر متوهم في حق الحق ، أي مدة متوهمة تقطعها حركات الأفلاك » * « ٢ » . ولم يكتف بذلك بل أضاف إليه مفهوما آخر يزيد المعنى وضوحا ، فيقول : الأزل : « نعت سبي وهو نفي الأولية » * « ٣ » .

لقد أخرج ابن عربي لفظ الأزل من نطاق التوقيت والتحديد القائم على دوران الأفلاك ، إلى معنى يرتبط بالذات الإلهية ، المتفق مع كونه تعالى ، الأول والآخر ، فكان قبل المكان والزمان .

الأحلام

الحاء واللام والميم أصول ثلاثة : الأول : ترك العَجَلَة ، والثاني تَنَقَّب ، والثالث رؤية الشيء في المنام ، وهي متباينة جدا . فالأول الحلم : خلاف الطيش ، فالأصل الثاني : توهم حلم الأديم إذا تَنَقَّبَ ولسد ، وذلك أن يقع فيه دوام تقسده ، والثالث قد حَلَمَ في نومه حُلْمًا وَحُلْمًا * « ٤ » .

عندما نظر ابن عربي إلى الأحلام ، تعامل معها بمنظار الصوفي المطلع على النفس وحياتها فتطرق إلى أمور سبق في تناوله إياها العديد من علماء النفس في العصر الحديث ، حيث يرجعها إلى خيال الشخص ، وإنما ذات رموز تدل على أشياء خاصة بالإنسان ، فيقول : الأحلام : « هي امتداد لخيال الشخص أثناء يقظته » * « ٥ » .

(١) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٥ .

(٢) ابن عربي ، التصويحات المكتبة ، ج ١ ، ص ٤٣٢ .

(٣) ابن عربي ، التصويحات المكتبة ، ج ١ ، ص ١٨٦ .

(٤) ابن فارس مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣١٢ .

(٥) واضي ، المرجع السابق ، ص ٣٤١ .

ويذهب أبعد من هذا المفهوم ، عندما يعتقد أن كثيرا من الأحلام قد تظهر بصور رمزية ، أو بشكل صريح ، ويرجعها إلى أصل ديني ، إذ يعتبرها من المبشرات وأنها ما تبقت من النبوة ، فيقول : الأحلام : « هي التي أبقت علينا من آثار النبوة ، وهي الرقيا يراها المسلم ، أو ترى له ، وهي حتى وحي ولا يشترط فيها النوم »* « ١ » .

نلاحظ من خلال التعاريف السابقة أن ابن عربي استطاع أن يعمم ما خصص للأحلام في معناها اللفوي من حيث الرؤية في عالم المنام ، لتصبح شاملة للصور التي يشكلها الخيال في اليقظة والمنام . والتي ترمز لأشياء في عالم الواقع ، بالإضالة إلى اعتبارها من المبشرات . وهكذا سبق ابن عربي علماء النفس الذين يقولون : إن الأحلام إشباع لرغبات مكبوتة ، تظهر في الأحلام بأشكال رمزية .

الإزار

الهمزة والنزاع والراء أصل واحد ، وهو القوة والشدة : يقال تآزر النَّبْتُ إذا قوي واشتد والإزار : القُوَّة* « ٢ » . والإزار : ثَوْبٌ يُحِيطُ بِالنَّصْفِ الْأَسْفَلِ مِنَ الْبَدَنِ ، ويقال : فلان عفيف الإزار : عَفَّ عما يُحَرِّمُ عليه من النساء* « ٣ » .

يفتن ابن عربي في اختيار الألفاظ الدالة على اصطلاحاته ، فيلتقطها وينفض ما على عليها من غبار الماديات ، ويقلمها كما يفعل البستاني بأغصان الأشجار ، فتبدو للعيان كجوهرة شكلها صانع لنان ، لاستعار الإزار الدال على الثوب الخيط بالنصف الأسفل من البدن ، واستخدمه استخداما خاصا يدل على العبد الكامل الحاروي لكل ما ينظر على اللهن من الكمال ذلك لأنه الصورة الشاملة للحقائق الإلهية والإمكانية ، ولم يقنع بهذا التفسير ، بل زاده بعدا ، وأفسى من خلاله بعضا من معتقداته التي تقوم على العلاقة القائمة بين الصور الربانية ، والأعيان المتحيزة ، فيقول : الإزار : « حجاب الغيرة والستر على تأثير القوة الإلهية في الحقيقة الخامسة الكلية ، الظاهرة في القديم قدمه ، وفي المحدثات محدثه ، وهو

((١)) راضي ، الروحانية عند محيي الدين بن عربي ، ص ٣٤١ .

((٢)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٨ .

((٣)) المعجم الوسيط (أزر) .

ظهور الحقائق الإلهية ، والصور الربانية ، في الأعيان الثابتة الموصوفة بالإمكان التي هي مظاهر الحق» * «١» .

من خلال المقارنة بين المعنيين الصوفي واللغوي ، نجد البعد الشاسع بينهما ، فالعنى اللغوي مادي ملموس ، له تأثير على طبيعة الجسم من حيث اعتدال القامة ، وحسن الهيئة . أما المعنى الصوفي فالتبني من زي صاحبه ، فثيابه حقائق ربانية ، تآزر بها ، فأضاءت حجرات قلبه ، وفاض النور على لسمات وجهه ، فازداد قربا من واهب الأفلاك الجمال والجلال .

الأفلاك

الفاء اللام والكاف أصل صحيح يدل على استدارة في شيء من ذلك فلُكَّة المغزل بفتح الفاء ، سميت لاستدارتها ، ومن هذا القياس فَلَكَ السماء * «٢» . والأفلاك جمع فلك ، والفلك : المدار يسبح فيه الجرم السماوي، وعلم الفلك :علم يبحث فيه عن الأجرام العلوية وأحوالها «٣» لقد قرن ابن عربي الأنوار الإلهية العلوية بالأجرام واللاكها حيث كل منها نور يتلقاه العبد مع فارق في الكيفية لكل منها ، واستعار لفظ الأفلاك كمصطلح يدل على الأنوار الأحدية والمحمدية فيقول: الأفلاك: « اتصال أنوار أشعة الأنوار الحقيقية المحمدية والمقامات الأحدية » «٤» . نلاحظ أن ابن عربي استخدم المعنى اللغوي للأفلاك الدالة على الاستعارة لتدعيم مبدأ يؤمن به ، وهو أن أكمل الأشكال وأتمها كل من استدار ، ولذلك أخذ الفلك كرمز دال عليه من حيث أن الأجرام تسبح فيه ، عاكسة الأشعة الساقطة عليها ، فكفى بها عن اتصال الأنوار المحمدية بالنور الإلهي ، ووضع كتابا يظهر فيه ذلك سماه إنشاء الدوائر .

إسراءات الأوترياء

السين والراء والحرف المعتل باب متفاوت جدا ، لا تكاد كلمتان منه تجتمعان في قياس واحد ، فالسرو : سحاء في مروءة ، يقال سَرِي وقد سَرُو، والسَّرُو : كشف الشيء عن الشيء ، والسَّرِي : سير الليل ، يقال سريت وأسريت * «٥» .

(١) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ١٨٣ .

(٢) ابن فارس مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٣٠ .

(٣) المعجم الوسيط (فلك) .

(٤) ابن عربي ، عنقاء مغرب ، ص ٤٠ .

(٥) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٩٧ .

أضاف ابن عربي الإسراء للأولياء ، وأوضح طبيعته ، وميز بينه وبين إسراء الرسول صلى الله عليه وسلم ، والذي تم بالروح والجسد ، وأما للأولياء فالروح : إذ يعرفها بأنها «إسراءات روحانية برزخية ، يشاهدون فيها معاني متجسدة في صور محسوسة للتخيال ، يعطون العلم بما تتضمنه تلك الصور من المعاني ، ولهم الإسراء في الأرض وفي الهواء ، غير أنهم ليست لهم قدم محسوس في السماء» * (١) .

وهكذا استفاد ابن عربي من حادثة الإسراء للرسول ، وضمنها المعنى الصوفي ، فنقل المعنى اللغوي الخاص بالسير بالجسد ليلاً ، والانتقال من مكان لآخر ، ليسيع عليه معنى مجرداً ، يدل على إسراء الروح من الجسد إلى البرزخ ، لتطلع على أمور غيبية ، وهو خاص بالأولياء .

الأعراس الإلهية

العين والراء والسين أصل واحد صحيح تعود فروعه إليه وهو الملازمة ، يقال عرس به إذا لزمه فمن فروعه ، العرس : امرأة الرجل ، والعريس : نزول القوم من سفر من آخر الليل ، يتبعون وقعة ثم يرحلون * (٢) . والأعراس : جمع عُرْمٍ (عُرْمٌ) * (٣) .

نظر ابن عربي إلى اللفظ نظرة يملؤها التأمل والضحص ، والاهتمام الشديد بحسن الاستخدام ، فتسمها إلى نوعين ، أحدهما يتبع السفر الحسي ، والآخر خاص بالسفر المعنوي وجعلها مرتبطة بالإرادة الإلهية ، يترفا في قلوب من يشاء من عباده ، فيقول الأعراس الإلهية «لهي مشتقة من العريس ، وهو نزول المسافر في منزلة معلومة في سفره ، والأسفار معنوية وحسية والسفر المعنوي : ما يظهر للقلب من المعاني دائماً وأبداً على التوالي والتتابع ، فإذا مرت بهذا القلب عرس به ، فكان منزلاً لعريسها ، وإنما نسبت إلى الله ، لأن الله هو الذي أسفرها وأظهرها وأظهر لهذا القلب ، وجعله منزلاً لها تعرس فيه» * (٤) .

نلاحظ من التعريف السابق أن ابن عربي قد ربط بين المعنيين اللغوي والصوفي للفظ الأعراس ، والذي يعني نزول المسافر في منزلة معلومة في سفره ولمح إلى هذا المعنى ، عندما قسم الأسفار إلى سفر حسي وسفر معنوي ، إلا أنه تجاوز السفر الحسي في تعريفه ولم يركز عليه وجعله معنى عارضا ، وتمحور حديثه على الجانب المعنوي ، لما له من تأثير إلهي على القلوب .

(١) (١) راضي ، الروحانية عند محيي الدين بن عربي ، ص ٣٠٢ .

(٢) (٢) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٣٧ .

(٣) (٣) ابن منظور (عرس) .

(٤) (٤) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٦ ، ص ٣٩٤ .

الاسم
السين والميم والواو أصل واحد يدل على العلوّ، يقال أن أصل «اسم» سِمُو، وهو العلو لأنه تنويه ودلالة على المعنى «(١)». والاسم : ما يُعرَف به الشيء ويستدل به عليه ، «(٢)» .

لما كان أصل الاسم من السمو والذي يعني العلو ، وابن عربي دائم النظر والتأمل في الأنفاس العلوية ، لذا اختاره موضوعاً لبحثه ، ورمزا دالا على ما وراء رسمه ، يخرج الوي من نطاق عبوديته في لحظة الوصل بربه ، ليصبح الاسم الحاكم على حال العبد في وقته : فيقول : الاسم : «الحاكم على حال العبد في الوقت ، من الأسماء الإلهية عند الوصل» «(٣)» . وينظم في ذلك شعرا ، يقول فيه :

يَخُصُّهُ اسْمٌ وَمَا الْأَسْمَاءُ تَحْصُرُهُ وليس شيئا له لَعَتْ بِمَحْصَرٍ «(٤)» «الوسط» .

ويخرج من نطاقه الضيق الخاص بالأسماء الخاصة بأصحاب الحال ، إلى الأسماء الإلهية ذاكرا طبيعتها فيقول : الأسماء الإلهية : «هي نسب وإضافات ترجع إلى عين واحدة» «(٥)» . ويضيف قائلا : الأسماء الإلهية : «هي دلالات على الغيب المطلق الذي هو الذات الإلهية ، أو هي مفاتيح الكثر الذي أحب الظهور فأظهرته» «(٦)» : ويتطلق في أسماء خياله ، فيورد لنا صورا أخرى لهذه الأسماء ، منها أسماء الاسترواح : هي من أسماء الله ، إلا أن لها تأثيرا ملموسا وواضحا على الأنفاس المنتشرة في الكون الفسيح . ويعرفها بأنها : «أسماء إلهية ، لا تطلب العام ، ولكن يستروح منها نفس من أنفاس العالم من غير تفصيل ، فأسماء الاسترواح كالعزير والقدوس وأمثال هذه الأسماء» «(٧)» ويبحث في أسماء الله تعالى وماهية دلالتها ليرى أن أسماء الله تعالى : «هي الصور النوعية التي تدل بخصائصها وهوياتها على صفات الله وذاته وبوجودها على وجهه ، بتعيينها على وحدته ، إذ هي ظواهره التي بما يعرف» «(٨)» .

((١)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٦٩ .

((٢)) المعجم الوسيط ، المجلد الأول ، ص ٤٥٢ .

((٣)) ابن عربي اصطلاح الصولية ، ص ٥٢٦ .

((٤)) ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ٢٩٢ .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ٤٠٦ .

((٦)) ابن عربي ، أصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم أبو الملا علي ، ج ٢ ، ص ٢٧ .

((٧)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٦ ، ص ٣٦٤ .

((٨)) ابن عربي ، نفس ابن عربي ، ج ١ ، ص ٥ .

وعاد مرة أخرى يقرب بين اللاهوت والناسوت ، والمتمثلة بأتم أشكافها ، وهي الصورة المحمدية ،
 فيقول : الاسم الأعظم : «هو الصورة المحمدية التي احتجبت بها الذات مع جميع الصفات
 والأفعال»^١ . ويعرض لاسم من أسماء الله ، له المعرلة العظيمة عند جل الصوفيين ، إذ
 يعتبرونه رأس أسمائه تعالى ، ذلك لأن الله يستجيب لكل من يدعو به ، واختلف الصولية في هذا
 الاسم ، فمنهم من قال بأنه الله ، ومنهم من قال غير ذلك ، إلا أن ابن عربي أوضح بأنه الصورة
 المحمدية ، إذ يعرفه بأنه : «رأس أسمائه الذي استوجب منه جميع الأسماء»^٢ .
 وهكذا يطلق ابن عربي من عالم المحسوسات - حيث يدل الاسم على مسماه ، مستمداً
 ذلك من طبيعته - ليحوم في تلك المجردات ، لتظل الصورة النوعية واصفة الذات الإلهية التي
 ترجع إلى عين واحدة . وركز على اسم عظيم وجليل ، عند لفظه والاستعانة به يستجيب الله لمن
 يدعو ، بهذا الاسم ، وهو اسم الله الأعظم الذي اعتبره رأس أسماء الله ، وهو في نظره الصورة
 المحمدية .

الإِتِّحَاد

الواو والحاء والذال أصل واحد يدل على الانفراد ، من ذلك الوَحْدَة ، وهو واحد قبيلته
 إذ لم يكن فيهم مثله^٣ . والاتحاد : أن تصير الأشياء شيئاً واحداً^٤ .
 لابن عربي الباع الطويل في مجال الوحدة والاتحاد ، ووحدة الوجود ووحدة الشهود ،
 والواحدية ، بل تكاد هذه الألفاظ تغطي كتبه ، وعندما نحاض في الاتحاد مفسراً كان لبقاً في
 وضع النقاط على الحروف ، إذ حمى نفسه من نظرية الحلول التي كان يؤمن بها بعض الفلاسفة .
 فهو يرى أن الاتحاد يكون في الذات الواحدة ، إما عبد وإما رب . أما في الطبيعة والعدد ،
 فالحدوث ممكن ، فيقول : الاتحاد : «هو أن تصير الذاتين ذاتاً واحدة ، إما عبد وإما رب ، ولا
 يكون إلا في العدد ، وفي الطبيعة وهو حال»^٥ .

من خلال اسعراض المعنيين اللغوي والصوفي ، نجد الرابطة التي تربط بينهما من حيث
 كون الأشياء شيئاً واحداً ، إلا أن المعنى اللغوي يعتمد على الجانب المادي المحسوس ، والأمور
 القابضة في دائرة المعقول ، وعلى النقيض من ذلك المعنى الصوفي ، والذي أضاف إلى المعنى

(١) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ٩ .

(٢) ابن عربي ، الفوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٢١٢ .

(٣) ابن فارس ، معجم اللغات ، المجلد الثاني ، ص ٦٢٣ .

(٤) المعجم الوسيط (وحد) .

(٥) ابن عربي ، اصطلاح الصولية ، ص ٥٢٧ ، الفوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٢٣٠ .

الأمر التكويني

الهمزة والميم والراء أصول خمسة : الأمر من الأمور ، والأمر : ضد النهي ، والأمر النماء والبركة بفتح الميم والمكلم . والعجب « ١ » . والأمر : الحال والشأن . والأمر : الحادثة « ٢ » . استعمل ابن عربي هذا اللفظ ، وأضافه إلى ألفاظ أخرى ، من أجل إعطاء المزيد من المعاني منها الأمر التكويني ، والذي يدل على المشيئة الإلهية ، ليقول : الأمر التكويني : « هو الذي يعبر عنه بالمشيئة الإلهية ، وهذه لا تتعلق بشيء إلا وجد على النحو الذي قدر ألا أن يكون عليه » « ٣ » ويضيف أمراً آخر ، هو الأمر الإلهي الدال على مخاطبة الحق للخلق ، وارتباط الطاعة أو العصيان طبقاً للأعيان الثابتة . ليقول : الأمر الإلهي : « وهو الأمر التكويني الذي يخاطب به الله العباد ، فيطيعونه أو يعصونه على حسب مقتضيات أعيانهم الثابتة » « ٤ » . ويصفه بشكل آخر ليقول : إنه : « اسم إلهي عقلي نفسي عرشي كرسي ، فهو مجموع صور كل ما مر عليه في طريقه ، ليعترق الكور ، ويؤثر في كل كرة بحسب ما تقبله طبيعتها إلى أن ينتهي إلى الأرض ، فيتجلى لقلوب الخلق لتقبله بحسب استعدادها » « ٥ » . ويعرض للصفات الإلهية الماثلة في الخلق ، ويظهر مدى تباينها ، ليقول : الأمر الكلية : « هي الصفات الإلهية المتجلية في الخلق على نسب متفاوتة » « ٦ » .

أضاف ابن عربي للمعنى اللغوي - المتمثل بالهيات والصفات الخاصة بالممكنات - معنى جديداً ، يخص بالمشيئة الإلهية وصلاحها ، والماثلة في الحق منذ الأزل . والمقدر في الخلق بنسب متباينة ، إذ تفاوتت هذه النسب بحسب استعداد العبد ، وقدرته على استيعاب الصفات الإلهية المتجلية على قلبه .

الأمر

الباء والراء والقاف أصلان ، تنفرع الفروع منهما : أحدهما لمعان الشيء ، والآخر اجتماع السواد والبياض في الشيء ، وما بعد ذلك فكله مجاز ومحمول على هذين الأصلين

((١)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٧٤ .

((٢)) المعجم الوسيط (أمر) .

((٣)) ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليق عليه بقلم عفيفي ، ج ١ ، ص ٤١ .

((٤)) ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليق عليه بقلم عفيفي ، ج ١ ، ص ٤١ .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٥ ، ص ٥٦ .

((٦)) ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليق عليه بقلم عفيفي ، ج ٢ ، ص ١٤ .

والأبرق : الجبل يعارضك يوما وليلة ، أملس لا يرتقى ، والأبرق في الأرض أعال فيها حجارة ،
وأسألها رمل يحمل بها الناس * « ١ » .

لقد وظف ابن عربي ألفاظا جمة في نثره وشعره ليخدم الطريقة الصوفية التي انتهجها ومن
ضمن ذلك الأبرق ، والذي كنى به عن مكان شهود الحق ، فيقول :

لَسْتُ أَنسَى إِذَا حَدَا الْحَادِي بِهِمْ يَطْلُبُ الْيَمِينَ وَيُتَمِّي الْأَبْرَقَا * « ٢ » « (الرمز) » .

ويفسر ابن عربي الأبرق قائلا : « هو المكان الذي يقع لهم شهود الحق تعالى ، وسماه الأبرق ،
ليكني به عن المكان والحضرة التي يقع فيها بعد الشهود » * « ٣ » .

نلاحظ مما سبق كيف استخدم ابن عربي المعنى اللغوي الدال على أعالي الأرض الوعرة
ليصبح في معناه الصوفي مكانا لمشاهدة أنوار الحق، وكلاهما يصعب الوصول إليه إلا بمشقة .

الأناسي

الهمزة والنون والسين أصل واحد، وهو ظهور الشيء، وكل شيء خالف طريقة
التوحش . وأناسي جمع إنسان، يقال إنسان وإنسانان، وأناسي . وإلئس : خلاف الجن، وسُموا
لظهورهم * « ٤ » .

سيطرت على ابن عربي فكرة النور الإلهي الكامن في البشر ، إذ يستقر في أعماقهم ، ولا
يشعر به إلا من كان من أولياء الله ، لذا ففي الإنسان نفحة من روح الله ، وما الجسد إلا ظلا
زائلا وعندما في بحر العماء ، فاعتبره شبحا في عالم الوهم والخيال ، فيقول : الأناسي « أرواح
منفوخة في أشباح » * « ٥ » .

وهكذا أخرج ابن عربي لفظ الأناسي من عالم الظاهر ، إلى عالم الخفاء والعماء ، وأبقى
الجانب الشفاف الرقيق ، المعبر عن روح معناه ، فالإنسان روح والجسد شبح وعدم ، إذ
باستطاعة الإنسان السيطرة على جسمه ، وهميشه والانطلاق إلى العالم غير المنظور ، لتخلد
الروح إلى الأبد . ويتحلل الجسد إلى ذرات تذررها الرياح .

((١)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ١٢٠ .

((٢)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٦٠ .

((٣)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٦٠ .

((٤)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٧٨ .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ٣٤٧ .

الإلهية

الهمزة واللام والهاء أصل واحد، وهو التَّعَدُّ، فالإله: الله تعالى، وسمي بملك لأنه معبود «(١)»
اهتم ابن عربي كثيرا في الجالب الإلهي، ولا مندوحة إن أطلقنا على جل مؤلفاته اسم
الإلهيات. لكل الموجودات يتجلى لها الخالق، ولكن بنسب متفاوتة وبأوقات وأحوال خاصة.
لإضافة المخلوقات من البشر إلى الله، يسميها الإلهيات، وكلها مضافة إليه، ولا ينعى بها إلا من
خرج عن صفة الرعونة، فيقول: الإلهية: «كل اسم إلهي يضاف إلى البشر، مثل عبد الله،
وعبد الرحمن، وهم الخارجون عن الرعونة» * «(٢)» .
وهكذا أطلق ابن عربي لفظ الألوهية من عقاها، حيث كانت خاصة بالله - سبحانه
وتعالى - لجعلها أكثر اتساعا وعميما، إذ أصبحت رسما يوسم بها كل من خرج عن نطاق
الرعونة من البشر، ونسب إلى خالق ما في الجو والبر والبحر، ليس بالاسم، ولكن بالحقيقة
وبواقع الأمر. لكنه يريد أن يقول: ينسب المخلوق خالقه لأنه تابع إليه بالإضافة.

الأنيية

الهمزة والنون وما بعدها من المعتل، له أصول أربعة: البطاء وما أشبهه من الحلم وغيره
وساعة من الزمن، وإدراك الشيء. يقال: أنى لك يأني أنينا: أي حان.. وآنيت: بمعنى أبطأت
وتأخرت * «(٣)». والذين يقرؤون هذا المصطلح بضم الهمزة يردونه إلى اللفظ ليوناني (أن) وهو
مصدر مطلق من فعل الكينونة ومعناه (الوجود) أو (الكيان) غير متعلق بوجود أو موجود، ولا
بكائن أو تكون، ولذلك لم يسعمل إلا في لغة الفلاسفة والصوفية * «(٤)» .
لم يتطرق أحد من الصوفية قبل ابن عربي لتفسير الأنيية، رغم ورودها في كلامهم وأشعار
كثير منهم، أما ابن عربي لاستخدمها في كتاباته، وأوردتها في أكثر من موضع، وعندما طلب
منه لتفسير اصطلاحاته جعلها مدرجة بين صفحات كتابه اصطلاح الصوفية. واعتبر الأنيية:
الحقيقة بطريق الإضافة، ويتمتع أصحابها بصفات جليلة، لهم يطلعون على اللوح المسطور،
ويتترقون حجب الغيب، فيعرفها بقوله: الأنيية: «الحقيقة بطريق الإضافة، وهم المعتكفون على
اللوح، المشاهدون للقلم، الناظرون في النون، المستمدون من الهوية، القائلون بالإنيية،

((١)) ابن فارس، معجم اللغة، المجلد الأول، ص ٦٩ .

((٢)) ابن عربي، اصطلاح الصوفية، ص ٥٢٨ .

((٣)) ابن فارس، معجم اللغة، المجلد الأول، ص ٧٦ .

((٤)) القائلون، معجم اصطلاح الصوفية، ص ٥٨، هامش.

التاطفون بالانحاد لأجل الجرم»* «١» .

وهكذا استغل ابن عربي المعنى الفلسفي ، ليخدم المعنى الصوفي القائم على الفكر الإسلامي ، البعيد عن المفهوم اليوناني ، الخاص بالحقيقة والروح الرحماني .

الأدب

الهمزة والذال والباء أصل واحد تفرع مسائله وترجع إليه : فالأدب : أن يجمع الناس إلى طعامك وهي المأذبة . «٢» والأدب : رياضة النفس بالتعليم والتهذيب على ما ينبغي* «٣» . تلقف ابن عربي لفظ الأدب لاتساع معناه ، وكثرة دروب دلالاته ومضمون لحواه . لدعى كل صوفي للإتصاف بالأدب التي يدعو إليها الحق ويتصف بها ، وصفوة الآداب الوقوف عند موجودها . ليعرله قائلا : الأدب : «العمل بالحق والوقوف عند الحق»* «٤» . ولم يقتصر على ما أورده ، بل أضاف إليه ما يزيده وضوحا ، وبعدا في الدلالة فأضاهه إلى الحق والحقيقة ، وقال : أدب الحق ، وأدب الحقيقة . وعرف كلا منهما بصحيح العبارة ، فقال : أدب الحق : «وهو الأدب مع الحق في اتباعه عند من يظهر عنده ، ويحكم به لترجع إليه ، وتقبله ولا ترده ، ولا تحملك الأنفة إن كنت ذا كبر في السن أو المرتبة . وظهر الحق عند من هو أصغر منك منا أو لدرا ، أو ظهر الحق عند معنوه تأدبت معه ، وأخذته عنه ، واعترفت بفضلته عليك فيك»* «٥» . ويورد أدب الحقيقة راده إلى لناء العبد بربه ، فيقول : أدب الحقيقة : «وهو ترك الأدب بفنائك وردك ذلك كله إلى الله»* «٦» .

وهكذا صرف ابن عربي الأدب عن معناه المادي الخاص ببني البشر من حيث العلاقة المتبادلة القائمة بينهم ، ليدخله في عالم الغيبات ، إذ يضم العبد لحضرة الرب ، بعد لئانه عند ذاته.

الاختصاص الإلهي

الحاء والصاد أصل مطرد منتقاس ، وهو يدل على الفرجة والثلمة ومن الباب خصصت فلانا بشيء خصوصية ، بفتح الحاء ، وهو القياس لأنه إذا أُفرد واحد فقد أوقع فرجة بينه وبين غيره* «٧» .

-
- (١) ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥٢٨ .
(٢) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤٤ .
(٣) المعجم الوسيط (أدب) .
(٤) ابن عربي ، الصوحات المكتبة ، ج ١ ، ص ٥١٦ .
(٥) ابن عربي ، الصوحات المكتبة ، ج ٣ ، ص ٥١٦ .
(٦) ابن عربي ، الصوحات المكتبة ، ج ٣ ، ص ٥١٦ .
(٧) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٤٤ .

ويقال : تخصص في علم كذا ، قصر عليه بحته وجهده ، فالاختصاص : الانفراد* «١» .
 أضاف ابن عربي الاختصاص إلى الله تعالى وأطلق عليه الاختصاص الإلهي ، وأوضح هذا
 الاختصاص الصافي العبد بالسعادة وكمال الصورة فيقول : الاختصاص الإلهي « اختصاص يعطي
 السعادة ، واختصاص يعطي كمال الصورة ، وقد يجمعان في حق بعض الأشخاص »* «٢» .
 وأوضح معنى كمال الصورة لقال : الاختصاص الذي يعطي كمال الصورة : « هو الذي لا
 يعطي إلا نفوذ الاقتدار والتحكم في العالم بالهمة والحس الكامل . وهو من يرزق الاختصاصيين
 . وأقوى التأثير تأثير من يغضب الله »* «٣» .

لقد أخرج ابن عربي الاختصاص _ والذي يعني الانفراد في المعنى اللغوي _ من نطاقه
 العام ، ليصبح اختصاص إلهي ، يوجد في بعض الأفراد من البشر . أولئك الذين لديهم القدرة
 على التحكم في الكون ، نتيجة لاتصالهم بالهمة والحس الكامل ، القائم على كمال الصورة ،
 وذلك الكمال الذي يتجسد بتجلي الحق أو أسمائه أو صفاته على بعض أحيائه ، فيطفي عليهم
 السرور والسعادة .

الاقتران

القاف ، والراء ، والنون ، أصلان صحيحان أحدهما يدلُّ على جَمْعِ الشيء إلى شيء ،
 والآخر شيءٌ يَتَنَبَّأُ بِقُوَّةٍ وَشِدَّةٍ* «٤» . والاقتران : الاتصال ، يقال اقترن الشيء بغيره اتصل به
 صاحبه* «٥» .

ويرى ابن عربي أن حركات الكواكب وترتيبها ، تلعب دورا هاما في حياة البشر
 والوجود ، بل وترتيب حوادث الكون ، فيقول : الاقتران : « أي اقتران الكواكب التي رتب الله
 تعالى الحوادث الكونية بقراها أو ظهورها »* «٦» .

وهكذا لرى أن ابن عربي قد خصص الاقتران الخاص بالاتصال بين شيتين دون تحديد
 باقتران الكواكب التي يترتب عليها حوادث غيبية ، قدرها الله في حركاتها ومكانها ، مستغلا
 الفكرة الراسخة في العقل الجمعي ، والقائلة بتأثير الأبراج على حياة البشر .

((١)) المعجم الوسيط ((حمص)) .

((٢)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٥ ، ص ٣١٥ .

((٣)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٥ ، ص ٣١٥ .

((٤)) ابن عربي ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٩٤ .

((٥)) المعجم الوسيط (لرن) .

((٦)) ابن عربي الشجرة النعمانية ، ص ٥ .

الأب

الهمزة والباء والواو يدل على التربية والقدوة^{«١»} . والأب : الوالد^{«٢»} .
تجاوز ابن عربي في فكره معنى الأب بإطاره المحدود الخاص بالوالد ، لينطلق إلى خصائص
الملك والملكوت ، ليطلق عليه اسم الأب العلوي الحقيقي إذ يقول :
بِأَبِي مَنْ ذَهَبَتْ فِيهِ كَمَدًا بِأَبِي مَنْ مَتَّ مِنْهُ لُفْكًَا^{«٣»} «الهدى» .
ويفسر ذلك بقوله : الأب : « هو الروح الكلي ، فهو الأب الحقي العلوي »^{«٤»} .
وهكذا خرج المعنى اللغوي من نطاقه المحدود ، المعلق بالأصول البشرية ، إلى معننى
صوفي يرمز لرب البرية ، وهذا يؤكد إيمان ابن عربي ، بأن الإنسان ذو لفحات إلهية ، ينتسب
فيها المألوه إلى الإله ، كما ينتسب الابن إلى أبيه ، مع تربيته الإله عن الكثرة والشريك . فكان
استخدام الأب بمعنى الأصل والمرجع .

الأهل

الهمزة والهاء واللام أصلان متباعدان ، أحدهما الأهل . وأهل الرجل : زَوْجُهُ ، وأهل
الرجل أخص الناس به ، وأهل البيت مكانه ، وأهل الإسلام مَنْ يَلِينُ بِهِ^{«٥»} .
وسع ابن عربي مفهوم الأهل ، بحيث لم يقتصر على العلاقة القائمة بين الإنسان وأهل بيته
، ومن له علاقة وثيقة به ، بل تعدى هذا المفهوم ، ليدل على التعلق الروحاني بين الرجل وغيره ،
دون أن يكون الاتصال الجسمي شرطاً لذلك فيقول : « الأهل هو الذي بينه وبين الرجل تعلق
روحاني واتصال عشقي ، سواء اتصل به اتصالاً جسمانياً أو لا »^{«٥»} . ويضيف نوعاً آخر من
الأهل أطلق عليه أهل الظاهر ، ويبين أنهم محجوبون عن الحقائق ، لتمسكهم بالأحكام التي
تصدرها العقول : فيقول : أهل الظاهر : « وهم المحجوبون عن الحقائق ، بظواهر الأسباب ،
وبالصنع والحكمة عن الإبداع والقدرة ، والذين يقفون مع العادة ، واحتجاجهم بالعقول المشوبة
بالوهم ، المحجوبة عن نور الحق »^{«٧»} .
نلمح من خلال مناقشة ابن عربي لهذا اللفظ ، بأنه أطلق عليه صفة العمومية فلم يعد

(١) ابن فارس معجم اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٠ .

(٢) المعجم الوسيط (أي) .

(٣) ابن عربي ، ترهات الأنفوس ، ص ٥٧ .

(٤) ابن عربي ، ترهات الأنفوس ، ص ٥٧ .

(٥) ابن فارس معجم اللغة ، ص المجلد الأول ، ص ٨١ .

(٦) ابن عربي ، التمسوا ابن عربي ، ج ٢ ص ٣٢٤ .

(٧) ابن عربي ، التمسوا ابن عربي ، ج ٢ ص ٧ .

مقصورا على أشخاص معينين ، بل أصبح يشمل كل من له اتصال جسدي أو روحي ، أو صلة مشتركة ، سواء كانت ظاهرة أو باطنة . واعتبر الرابطة الرئيسية التي تربط الأفراد ببعضهم ، هي الرابطة الروحية وذلك لمئاتها وديوميتها .

الاجتهاد

الجيم والماء والذال أصله المشقة ، ثم يجعل عليه ما يقاربه ، يقال : جهدت نفسي وأجهدت والجهد الطاقة « (١) » . والاجتهاد : بذل ما في الوسع يقال : اجتهد : بذل ما في وسعه والاجتهاد (في الاصطلاح الفقهي) « است فراغ الفقيه الوسع ليحصل له ظهر بحكم شرعي » « (٢) » لابن عربي نظرة تخالف الفقهاء وعلماء اللغة في معنى هذا الاصطلاح ، حيث يقوم الاجتهاد على الاستعداد الباطن لفهم الأمور الشرعية ، والتي ترجع في شرعيتها إلى الألباء والرسول فهو يرى أن المجتهد الصوفي يتلقى الحكم من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - تلقيا ذاتيا ، إما بالرؤية العينية أو بالاجتماع في عالم البرزخ ، فيقول : الاجتهاد : « بذل الوسع في تحصيل الاستعداد أو الباطن الذي به يقبل هذا القول الخاص ، الذي لا يقبله في زمان النبوة والرسالة إلا نبي أو رسول » « (٣) » .

للمح من خلال التعريف السابق لهذا الاصطلاح ، أن ابن عربي قد استفاد من المعنى اللغوي ، والذي يعني بذل ما في وسع الإنسان للحصول على ما يهدف . إلا أنه صخر هذا المعنى ليفيد الجانب الباطني ، الذي يحتاج لبذل جهد خاص يختلف في طبيعته عن الجهد المتكثف . ولا يكون الاجتهاد بالاطلاع وتعمل الفكر ، ولكن بما تجود به الفطرة ، وتفصح عنه الروح والبصيرة

الإمام

المهزة والميم فأصل واحد ، يضرع منه أربعة أبواب : وهي الأصل ، والمرجع ، والجماعة ، والدين وهذه الأربعة متقاربة . وبعد ذلك أصول ثلاثة : هي القامة والحين والقصد . والإمام : كل من أقتدي به وقدم في الأمور « (٤) » .

لقد أخرج ابن عربي الإمام من دائرة دائرته المحدودة ، والتي تكون سلطته مقيدة بزمان ومكان ، إلى راع يدير شؤون العالم كله ، ذلك هو الفوئ وقطب العالم ، فيقول : الإمام : « هو

(١) ابن فارس ملاحس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٤٩ .

(٢) المعجم الوسيط (جهد) .

(٣) راضي ، المرجع السابق ، ص ١٢٩ .

(٤) ابن فارس ، ملاحس اللغة ، المجلد الأول ، ص ١٩ .

الفورث ولطب العالم الذي عليه مداره ويده مصالحه» * «١» . ويقول شعرا :

وَكَاَنَّ رِجْلَةَ مِلْكُهَا فِي جِيحِهَا وَالْبَعْلُ سَيِّدَنَا الْإِمَامُ الْهَادِي * «٢» «الكامل» .

وأضاف صنفا آخر من الأئمة أطلق عليه اسم الإمام الأقصي ، وهو دائم البكاء يدعو الله أن يفتقر لعباده ، ولا يزال عليهم العقاب بسبب مخالفتهم ، فيقول : الإمام الأقصي : « وهو عبد ربه ، فإن حاله البكاء شفقة على العالم لما يراهم عليه من المخالفات ، وينظر إلى توجه لأسماء الإلهية التي تقتضي العقاب والأخذ ، ولا يتجلى له من الأسماء الإلهية ما تقتضيه المخالفات من العفو والتجاوز ، ولهذا يكثر بكائه ، فلا يزال داعيا لعباد الله ، رحيمًا بهم ، سائلا الله سبحانه أن يسلك بهم طريق الموافقات » * «٣» . ويعرف الإمامة قائلا : « هي المروة التي يكون النازل فيها متبوعا ، وكلامه مسموعا وعقده لا يحل » * «٤» .

وهكذا نجد ابن عربي ، قد تجاوز في معنى الإمام كل حد ، فأخرجه من نطاق النفوذ المقيد المحدود ، إلى الإطلاق في السيطرة والإرادة على العالم ، ومن جانب آخر قيد دوره على الدعاء والاستغفار للعصاة من البشر حتى لا يوقع الله عليهم العقاب ، وهذا أصبحت الإمامة ذات جانب معنوي ، وسلطة تعدت في معناها النطاق الضيق الخاص بما لدى علماء الرسوم ، لتشمل هذه السلطة العالم المنظور ، بشقيه الظاهر والباطن .

الأغوار

الفين الوار والراء أصلان صحيحان : أحدهما خُفُوضٌ في الشيء والمخطاطُ وتطامن والأصل الآخر إقدام على أخذ مال قهرا أو حرباً . * «٥» . والفُور: منخفض من الأرض * «٦» . يلاحظ كل من يقرأ كلام العرب وأشعارهم أن الأغوار غالبا ما تقرن بالجبال ، فيقال لكل من يكابد المتاعب والمشاق من أجل الوصول إلى ما يصو إليه : إنه يقطع الأغوار والجبال . استعمل ابن عربي لفظ الأغوار ، ليدل به على المواضع الغيبية ، فيقول :

لِإِذَا وَلَقَّتْ عَلَى مَعَالِمِ حَاجِرٍ وَقَطَعَتْ أَغْوَارًا بِهَا وَجِبَالًا * «٧» «الكامل» .

((١)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٨٧ .

((٢)) ابن عربي ترجمان الأشواق . ص ١٨٧ .

((٣)) ابن عربي ، القنوجات المكية ، ج ٤ ، ص ٣٧٩ .

((٤)) ابن عربي ، علماء مغرب ، ص ٥٨ .

((٥)) ابن عربي ، مقاييس اللغة ، ص ٣٠٦ .

((٦)) المعجم الوسيط (غور) .

((٧)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٧٣ .

ويريد بالأخوار: «المواقع الغيبية التي تقترب من المنازل العلية» * «١» .

وهكذا فإن ابن عربي فكر وفي مضمار اللغة خطط وقدر ، لجمع بين الضدين : الصعود والهبوط ، المائلين في الأخوار والجبال ، وفي كليهما من الأسرار والأخبار مالا يطلع عليهما إلا من وطئت قدماه هذين الموضعين . ولما كان الوصول إليهما يحتاج إلى كد وجهد وضنك ، لذا استعارهما ابن عربي كي بدلا على الأمور الغيبية التي يلهث خلفها كل صاحب حال ومعرفة .

أهلة

الماء واللام أصل صحيح ، يدل على رفع صوت ، ثم يتوسع فيه ليشيء الشيء الذي يصوت عنده ببعض ألفاظ الماء واللام ، ثم يشبه بهذا المسمى غيره فيسمى به * «٢» . والهلل : غرة القمر إلى سبع ليال من الشهر . والهلل : القمر في أواخر الشهر من ليلة السادس والعشرين فيه إلى آخره * «٣» .

ليس خاليا على أحد الأهمية التي لعبها القمر في حياة البشر في الحقب التاريخية المتعاقبة إذ كان العامل المساعد والفاعل لسير المسافرين في الليل ، واتخذ العرب وسيلة للتبؤم . لذا كان محطا لأنظارهم وتأملاتهم . فعرلوا أشكاله وأحواله ، وقرنوا بدء الشهر وانتهائه بظهوره واختفائه . واستخدمه ابن عربي في كناياته ، إذ يقول :

المُطَلَّعَاتِ مِنَ الْجُيُوبِ أَهْلَةٌ لَا تُلْفِيَنَّ مَعَ التَّمَامِ كَوَاسِفَا «٤» «الكامل» .

ويريد بالأهلة : «التجلي الألقى» * «٥» .

إن سعة خيال ابن عربي ، وقدرته الفذة على الربط والمقارنة دفعته إلى اختيار الهلال وكفى به عن التجلي الألقى ، لما في الهلال من معنى دال على بداية الشهر وقرب انتهائه ، تماما كالتجلي الإلهي الذي يشرق على العبد بشكل تدريجي إلى أن يعم التجلي قلبه وكيانه .

الأجساد

الجيم والسين والذال يدل على تجمع الشيء واشتداده ، من ذلك جسد الإنسان ،

والجسد والجسد من الدم : اليابس * «٦» .

«١» ابن عربي ، ترهات الأشراف ، ص ٧٣ .

«٢» ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٥٨٩ .

«٣» المعجم الوسيط ، الجزء الثاني ، ص ٩٩٢ .

«٤» ابن عربي ، ترهات الأشراف ، ص ١٢٦ .

«٥» ابن عربي ، ترهات الأشراف ، ص ١٢٦ .

«٦» ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٣٤ .

الطلق ابن عربي من الأجساد المنعزلة إلى الأجساد التي تظهر للإنسان في المنام على شكل صور ، ويرى أنها ليست بأجساد ، فيقول : الأجساد : « هي ما يظهر فيها الأرواح في اليقظة الممثلة في صور الأجسام ، وما يدركه النائم في نومه من الصور المشبهة بالأجسام فيما يعطيه الحس ، وهي في نفسها ليست بالأجسام »* « (١) » .

وهكذا اعتبر ابن عربي الأجساد ليست قاصرة على ذات الأرواح ، بل تعدت ذلك إلى الصور المشبهة بالأجسام ، مع أنها ليست في حقيقتها كذلك ، وما يعجزها عن الأجساد الحقيقية أنها ليست ذات روح أو معنى ، تظهر في صورة جسم نوري أو عنصري يشهده السوى .

الاعتبار

العين والباء والراء أصل صحيح واحد يدل على النفوذ والمضي في الشيء* « (٢) » .

والاعتبار : الفرض والتقدير* « (٣) » .

لقد اعتمد ابن عربي في تعريفه للاعتبار ، على الأصل من حيث النفوذ والمضي في الشيء ولكن حدد الانتقال الخاص بالعين والأين ، والكون والعدم ، فقال : الاعتبار : « جواز من أين إلى أين ، والانتقال من عين إلى عين ، ومن كون إلى كون ، وعدم لا من عدم »* « (٤) » .

وهكذا انتقل ابن عربي من المعنى العام والمألوف للاعتبار ، إلى معنى خاص يرتكز على محدودات معينة في عالم التصوف ، يدور في فلكها ، ولا يتجاوزها ، وجعلها يتمحور في الذات .

الأوانس

الهمزة والنون والسين أصل واحد وهو ظهور الشيء ، وكل شيء خالف طريقة

التوحش . « (٥) » . والأوانس : جمع آنسة : والآنسة مؤنث الأانس . والآنسة : الفتاة الطيبة النفس المحبوب قرينها وحديثها* « (٦) » .

أجاد ابن عربي في شعره استخدام الكنايات الدالة على الأمور الغيبية والأسماء العلوية ، فاختار من الألفاظ ما يلد صوته للأذن ، ويرق القلب لذكره ، فيقول :

((١)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٥ ، ص ٣٦٠ .

((٢)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢١٠ .

((٣)) المعجم الوسيط (عو) .

((٤)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٨ ، ص ١٣١ .

((٥)) ابن فارس معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ٧٨ .

((٦)) المعجم الوسيط (أنس) .

وَزَا حَمَنِي عِنْدَ اسْتِلاَمِي أَوَائِسُ أَتَيْتَنِي إِلَى التَّطَوُّافِ مُعْتَجِرَاتٍ * «١» «الطهارة» .
 ويريد بالأوائس هنا : « الأرواح الخالين من حول العرش ، يسبحون بحمد ربهم وسميهم أوائس
 لوقوع الألس بمن » * «٢» .

وهكذا استخدم ابن عربي هذا اللفظ استخداما خارجا عن معناه اللغوي إذ يريد به
 الأرواح الخالفة بالعرش واختار هذا اللفظ ، لما له من تأثير على السامع ، من حيث الألس ،
 واطمئنان النفس . وقد توصل إلى هذه النتيجة بعد أن بين تأثير شهوات النفس وغرائزها في
 الإنسان . فجعل البشر يطربون ويأنسون في الاجتماع والمخالطة ، بينما الصوفي يعرض عن كل
 متعة حية ، ولا يسعى إلا لسماع الأرواح العلوية والاجتماع بها .

البروج

الباء والراء والجيم أصلان : أحدهما البروز والظهور ، والآخر الوزر والملجأ فمن الأول
 البرج وهو سعة العين في شدة سوادها وشدة بياض بياضها ومنه البرجج ، وهو إظهار المرأة
 محاسنها . والأصل الثاني البرج : واحد بروج السماء . وأصل البروج : الحصون والتصور * «٣» .
 لقد استخدم ابن عربي الاصطلاحات الفلكية استخداما صوفيا ، فنقلها من المفهوم
 الخاص بالأجرام الكونية ، إلى معنى يتصل بعالم الملكوت ، واعتبر هذه البروج أجساما شفافة قائمة
 على الكرسي ، يدبر شؤون كل منها ملك . فيقول : البروج : « أجسام شفافة مستديرة ، خلقها
 الله في جوف الكرسي ، وقسمها إثني عشر تقسما تسمى الأقسام بروجاً ، وأسكن كل برج منها
 ملكاً » * «٤» .

للاحظ من تعريف ابن عربي لهذا الاصطلاح ، بأنه استعار الاصطلاح الفلكي بما يحويه من
 معنى ، مضيفا إليه عبارات غيبية لاهوتية ، يسفر في جولتها ، بإشراف كائنات روحانية علوية .
 وهذا من باب إضفاء المفهوم الإسلامي للمعتقد الذي كان سائدا عند البابليين وغيرهم من أن
 كلا من الكواكب إضافة للشمس والقمر لها دور فاعل في إدارة شؤون السماء .

البحر

الباء والحاء والراء ، بحر ، سمي البحر بحرا لاستبحاره وهو البساطه وسعته ، و استبحر فلان في
 العلم وتبحر الراعي في رعي كثير ، وتبحر فلان في المال ، ورجل بحر : إذا كان سخيا ، سبوه

« ١ » ابن عربي ، ترهات الأضواء ، ص ٣٢ .

« ٢ » ابن عربي ، ترهات الأضواء ، ص ٣٢ .

« ٣ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ١٢٥ .

« ٤ » ابن عربي ، التصريحات المكتبة ، ج ٦ ، ص ٢٤٥ .

لفيض كفه بالعطاء كما يفيض البحر* «١». والبحر: الماء الواسع الكثير، ويغلب في الملح* «٢».

لما كان البحر والبر العنصرين الرئيسين اللذين يشكلان الكرة الأرضية، وذكر كثيراً في القرآن الكريم، استعار ابن عربي البحر ليؤدي معنى صولياً، أراد به المادة الجسمية في سفي البشر، فيقول: البحر: «أي البحر الأسود، وهو المادة الجسمية، لانفلاقها بوجودكم انفلاق الأرض من النبات»* «٣». وأضاف البحر لبعض الألفاظ ليزيدها اتساعاً، كبحر العماء والذي يقصد به عالم البرزخ، فيقول: بحر العماء: «برزخ بين الحق والخلق، في هذا البحر اتصف الممكن بعالمٍ وقادرٍ وجميع الأسماء الإلهية»* «٤». وهكذا وظف ابن عربي هذا اللفظ توظيفاً مجازياً، يدل تارة على المادة الجسمية، وأخرى على عالم البرزخ الذي لا يدركه إلا صاحب الحال.

الْبَيْتُ الْعَتِيقُ

الباء والياء والتاء أصل واحد، وهو المأوى والمآب ومَجْمَعُ الشُّمْلِ. والبيت: عيال الرجل، والذين بيت عندهم* «٥». والبيت: المسكن* «٦». لقد استغل ابن عربي قدسية البيت العتيق – والذي جعله الله قبلة المسلمين، والمكان الذي يتوجهون إليه كل عام لأداء شعائر العمرة والحج، فهو ركن من أركان الإسلام – فأدرجه في قاموس ألفاظه، وكفى به عن قلب المؤمن الذي يذكره الله في كثير من آياته، بل واستشهد به لقدرة على اتساع عظمته وجلاله، فيقول: البيت العتيق: «هو بيت الإيمان عند أهل الإشارات، وليس إلا قلب المؤمن الذي وسع عظمة الله وجلاله، شعائر الله أعلامه وأعلامه الدلائل عليه الموصلة إليه»* «٧». وهكذا خرج المعنى الصوري – للبيت العتيق – عن معناه المألوف، إذ أصبح يدل على معنى مجازي، يورث به قلب المؤمن.

((١)) ابن فارس، معاني اللغة، المجلد الأول، ص ١٠٧.

((٢)) المعجم الوسيط، (بحر).

((٣)) ابن عربي، تفسير ابن عربي، ج ١، ص ٣٤.

((٤)) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٨٢.

((٥)) ابن فارس، معاني اللغة، ج ١، ص ١٦٨.

((٦)) المعجم الوسيط، (بيت).

((٧)) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٧، ص ٢٠٠.

الذي وسع عظمة الله وجلاله ، وفيه تؤدي أركان الإسلام ، باعتباره بيت الإيمان العامر بأسماء الله وصفاته .

البرق

الباء والراء والقاف أصلان ، تفرغ الفروع منهما : أحدهما لمعان الشيء ، والآخر اجتماع السواد والبياض في الشيء ، وما بعد ذلك فكله مجاز وعمول على هذين الأصلين * « ١ » . والبرق الضوء يلمح في السماء على إثر انفجار كهربائي في السحاب * « ٢ » .

استغل ابن عربي الظواهر الطبيعية والكونية ، كالمطر والسحاب ، والبرق والرعد ، والكسوف والخسوف وغيرها ، لظهورها للعيان ، وعلاقتها بحياة البشر ، ووظفها ليكني لها عن معان صوفية ، إذ يقول :

رَأَى الْبَرْقَ شَرْقِيًّا لَحْنًا إِلَى الشَّرْقِ وَلَوْ لَاحَ غَرْبِيًّا لَحْنًا إِلَى الْغَرْبِ * « ٣ » « (الغزل) » .

ويريد بالبرق : « رؤية الحق في الخلق والتجلي في الصور » * « ٤ » .

إن ابن عربي يسوق لنا الظواهر من علم المشاهدة البصرية ، ليشدنا إليه ، ويهيئ لنا الظروف والوسائل المساعدة ، للانتقال من عالم الظاهر المحسوس إلى عالم الخفاء الذي منبعه القلوب ، ومسكنه الروح . ووفق في ذلك لقدرة على الربط ، والانتقال التدريجي المنسق والمدروس ، من المعنى اللغوي إلى المعنى الصوفي . ونلمس ذلك عند قوله : « رأى البرق » ، فالبرق ضوء يلمح في السماء ، فيؤدي إلى الرؤية الآنية اللحظية التي تزول بزوال المؤثر ، وكذلك الرؤية الصوفية ، فإنها رؤية لحظية تشرق على القلوب ، ثم تخفي ، لأن في بقائها يحدث السحق والحرق ، إلا أن الأثر يبقى ويستمر .

البرزخ

البرزخ : الحاجز بين شيئين . والبرزخ : ما بين الموت والبعث . وفي الجغرافية : قطعة

أرضية ضيقة * « ٥ » .

لم يتردد ابن عربي في اختيار بعض ألفاظه من القرآن الكريم ، إذ ذكر البرزخ في كتاب الله العزيز

((١)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ١١٧ .

((٢)) المعجم الوسيط ، (برق) .

((٣)) ابن عربي ، ترجان الأشواق ، ص ٥٤ .

((٤)) ابن عربي ، ترجان الأشواق ، ص ٥٤ .

((٥)) المعجم الوسيط ، المجلد الثاني ، ص ٤٩ .

حيث يقول : « ومن ورائهم برزخ إلى يوم يعثون »* « ١ » : إلا أنه أعطى هذا المفهوم دلالة مغايرة للمعنى الشائع . فهو يرى أن اللفظ يعني المقام الذي لا وجود له إلا في الوهم ، فيقول : البرزخ : « وهو المقام المتوهم الذي لا وجود له إلا في الوهم بين عالم الشهادة والغيب »* « ٢ » . ويعرض تعريفاً آخر يقترب من المعنى العام ، فيقول : البرزخ : « بين بين ، وهو مقام بين هذين ، لما هو أحدهما بل هو مجموع الاثنين ، هو الظل بين الأنوار والظلم ، والحد الفاصل بين الوجود والعدم ، وإليه ينتهي طريق الأمم »* « ٣ » . ويطلق إلى الحالة البرزخية ، ويظهر من هم أصحابها ، فيقول _ واصفاً السمات التي يتصفون بها من حيث الابتعاد عن حرمان الله ، والقيام بكل ما أمرهم به _ : الحالة البرزخية : « هي الحالة التي لا يقام فيها إلا من عظم حرمانات الله وشعائره من عباده ، وهم أهل العظمة »* « ٤ » . ويعرض صفوة البرازخ ، ويطلق عليه اسم البرزخ الأعلى ، فيقول : البرزخ الأعلى : « هو برزخ البرازخ ، له وجه إلى الوجود ، ووجه إلى العدم ، فهو يقابل كل واحد من المعلومين بذاته ، وهو المعلوم الثالث ، وفيه جميع الممكنات »* « ٥ » . ويتصد بالمعلوم الأول : الوجود ، والمعلوم الثاني : العدم ، والمعلوم الثالث : برزخ البرازخ وهكذا وفق ابن عربي بين المعنيين اللغوي والصوفي من حيث وجود البرزخ ، وأنه همزة الوصل بين الحياة الدنيا والآخرة ، إلا أنه اختلف في مكان وجوده ، ومن هم أصحابه ؟ فتسارة يرى أنه لا وجود له إلا في الوهم ، وتارة أخرى يرى أنه يفصل بين الوجود والعدم ، ويذكر عدة أنواع منها : البرزخ الأعلى حيث يحوي على جميع الممكنات . ولقد أجاد ابن عربي الصياغة ، وحسن التيسيم ، وذلك عندما يقول : « وهو مقام بين هذين ، لما هو أحدهما بل هو مجموع الاثنين » كما وفق باستخدام السجع والذي يظهر جلياً في « هذين ، الاثنين » ، « والظلم والعدم »

الباطن

الباء والطاء والنون : أصل واحد لا يكاد يُخْلَفُ ، وهو إِبْسِيّ الشَّيْءِ وَالْمُقْبِلُ مِنْهُ ، وِبَاطِنُ الْأَمْرِ دُخْلَتُهُ ، خِلافَ ظَاهِرِهِ ، وَاللَّهُ تَعَالَى هُوَ الْبَاطِنُ لِأَنَّهُ بَطْنُ الْأَشْيَاءِ خَيْرًا* « ٦ » .

(١) سورة المؤمنون ، آية ١٠٠ .

(٢) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٥ ، ص ١٤٩ .

(٣) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٨ ، ص ٩٦ .

(٤) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٥ ، ص ٤٣٢ .

(٥) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ص ٨٧ .

(٦) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الأول ، ص ١٣٥ .

للاحظ أن ابن عربي استعمل هذا اللفظ ، واستخدمه بكثرة كغيره من الصوفية ، لصاغه في شعره مظهرا اهتمامه بباطن الأمور ، لما لها من معنى لا يطلع عليها إلا من كان أهلا لذلك ، وغير من يمثلها ، هو الله سبحانه وتعالى ، ذلك أنه هو الظاهر والباطن ، فيقول :

جَلَاهُ لَنَا مِنْ بَاطِنِ الْأَمْرِ حُكْمُهُ هَذَا الْبَاطِنُ الْمَجْهُولُ الْمُدْرِكُ اللَّهُ « ١ » « (العقود) » .

ويقصد بالباطن : « الذي لا تدركه الأبصار ولا الخواس » * « ٢ » .

وهكذا نلاحظ أن ابن عربي اقترب من المعنى اللغوي ، ولكنه جعله خاصا للأمور الغيبية التي لا يطلع عليها إلا من كان من السالكين ، أما أصحاب الرسوم ، فليس لهم مساهمة في هذا المقام ، إذ تسيطر عليهم أحكام الظاهر ، التي يعتبرها ابن عربي أقرب إلى العدم منها إلى الوجود .

البدر

الباء والذال والراء أصلان : أحدهما كمال الشيء وامتلاؤه ، والآخر الإسراع إلى الشيء

وسمي البدر بدرًا لتمامه وامتلائه * « ٣ » ، والبدر : القمر ليلة كماله * « ٤ » .

أجاد ابن عربي في استخدام الألفاظ ، استخدام الشاعر الموهب الحساس ، فاختر الشمس والقمر والنور ، والكون والهباء والأنفاس ليكشف السر ويسمع رنين الأجرام ، فيقول :

طَلَعَ الْبَدْرُ فِي دُجَى الشَّعْرِ وَسَقَى الْوَرْدُ كَرَجْسَ الْخَوْرِ * « ٥ » « (المخف) » .

يريد بالبدر هنا : « التجلي حيث يشبهه بالبدن » * « ٦ » .

درج الشاعر على استخدام البدر ، ليدل على جمال وجه الخبوبة وجاذبيته ، تشبيها للقمر

في تمام بدره ، إلا أن ابن عربي توجه وجهة أخرى ، لشبه نور الحق بالبدر عند تجليه للخلق .

البداء

الباء والذال والهمزة من التثاق الشيء ، يقال بدأت بالأمر وبدأت : من الابتداء ، والله

تعالى الْمُتَكَيِّمُ وَالْبَادِئُ * « ٧ » . والبداء : أول كل شيء * « ٨ » .

((١)) ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ١٩٧ .

((٢)) ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ١٩٧ .

((٣)) ابن فارس ، مفاتيح اللغة ، المجلد الأول ، ص ١١٠ .

((٤)) المعجم الوسيط ، (بدر) .

((٥)) ابن عربي ، ترجان الأشواق ، ص ١٦٤ .

((٦)) ابن عربي ، ترجان الأشواق ، ص ١٦٤ .

((٧)) ابن فارس ، مفاتيح اللغة ، المجلد الأول ، ص ١١٢ .

((٨)) المعجم الوسيط ، (بدأ) .

تعرض ابن عربي في جل مؤلفاته إلى النشأة الأولى ، معتمدا على القرآن تارة ، وعلى السنة تارة أخرى، وعلى الكشف في كثير من الأحيان، فيقول : البدء : «التاح وجود الممكنات على التالي والتابع، لكون الذات الموجودة له انضمت ذلك من غير تقييد بزمان» «(١)» .

نلاحظ أن ابن عربي قد ركز على بدء وجود الممكنات ، إذ يرى أن الله قدر وجودها ، قبل أن تكون على ما هي عليه ، دون تحديد أو تقييد بزمان ، ذلك أن ذات الله فوق الزمان والمكان ، والوجود موجود من نور الله ، لا يدرك إلا بكن فيكون . وتجلي أسماء الله وصفاته عليه .

البيض

الباء والياء والضاد أصل واحد ومشتق منه، ومثبه بالمشتق ، فالأصل البياض من الألوان «(٢)» . والبيض جمع بياض : والبيضاء : المتصفة بالبياض . والبيضاء : الشمس ، والبيضاء : الخنطة * «(٣)» .

لما كان البياض عنصرا من عناصر الجمال ، يظفي على العبد الحسان رقة ودلالا ، لقد استخلصها ابن عربي في شعره قائلا :

وارْفَعْ صَوْتَكَ فِي السُّحْرِ مُنَادِيًا بِالْبَيْضِ وَالْعَبْدِ الْحَسَنِ الْخَرْدِ «٤» «الكمد» .
 ويريد بالبيض هنا : « كل حكمة إدرسية ، وردت خطاها من السماء الرابعة يكون فيها من العلوم ، ما في الشمس من الحقائق التي أودع الله فيها » * «(٥)» .

وهكذا صرف هذا اللفظ عن معناه العام ، ليدل على معنى صوفي خاص بالحكمة الإدرسية ، بما فيها من الحقائق النيرة ، فيتهج القلب بما ابتهاج العين برؤية الحسان البيض . ولقد استخدم اللون الأبيض ، لما في هذا اللون من تأثير على الإنسان ، إذ يؤدي إلى تهدئة النفس وراحتها ، وكفى به عن كل حالة علوية ترد من السماء لأنها تسعد القلب وتهجه .

البَلْقَع

البلقع : الخالي من كل شيء ، يقال مَكَانٌ بَلْقَعٌ ، وطريقٌ بَلْقَعٌ ، جمعها بِلَاقِعٌ * «(٦)» .

((١)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٩٧ .

((٢)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ١٦٩ .

((٣)) المعجم الوسيط ، المجلد الأول ، ص ٧٩ .

((٤)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٩٠ .

((٥)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٩٠ .

((٦)) المعجم الوسيط ، الجزء الأول ، ص ٧٠ .

استغل ابن عربي هذا اللفظ ، ليدل على فراغ القلب وخلوه من ساكنيه ، وبالطبع هم الخواطر الإلهية ، فيقول في شعر له :

لَفَّ بِالطَّلُولِ الدَّارِسَاتِ بِلَعْلَعٍ وَالدُّبَّ أَحْرَبًا بِذَاكَ البَلْقَعِ* «١» «الكامل» .

ويعني بالبلقع : « قلبه المنعوت بالتجرد ، والفراغ من السكان الذين كانوا عمروه ، وهي الخواطر الإلهية والملكية خاصة »* «٢» . وهكذا استعار ابن عربي لفظا دالا دلالة قاطعة على ما يعنيه ، عندما تغادر الخواطر الإلهية لقلبه ، حيث يصبح بلقعا ، أي خاليا من ساكنيه ، الذين اعتادوا البقاء والمكوث فيه . لاستغل المعنى اللغوي لكي يظهر نوعية الأشياء التي يخلو منها القلب للمعنى الصوفي يخصص ويحدد ، بينما المعنى اللغوي يأخذ الخلو على إطلاقه .

التخيُّل

الخاء والياء واللام أصل واحد يدل على الحركة في تلون ، فمن ذلك الخيال وهو الشخص ، وأصله ما يتخيله الإنسان في منامه ، لأنه يشبه ويتلون «٣» والتخيُّل: الصور* «٤» . لقد قرن ابن عربي الصور التي تشكل في خيال الإنسان ، بالمحسوسات التي تقابله ، وتؤثر في نفسه ، فهو يقول : التخيُّل : « أمر محدثه في النفوس المحسوسات لتصورها بالقوة المصورة في خيال الشخص »* «٥» . وهذا ما يقره كثير من الباحثين والعاملين في مجال علم النفس ، إذ يرون أن كثيرا من الأمور التي تؤثر في الإنسان تخزن في الأنا الأعلى ، وتبقى هناك إلى أن تتاح لها الفرصة للظهور ، إما على شكل تخيلات مرئية أو بواسطة الأحلام . وقد يؤدي هذا المخزون إلى اختراعات علمية أو أدبية أو إبداعات أدبية .

وهكذا فإن ابن عربي ، قد جعل في الإنسان قوة تخيل خاصة ، قادرة على تشكيل المحسوسات ، في عالم يقع في منطقة ما في النفس لم يحددها ، تشبه الكامرات الحساسة اللائحة لأي ظل . فالتخيُّل في نظره قوة عجيبة ، قادرة على التشكيل والتكوين ، والخلق والإبداع ، وتحقيق المستحيل .

((١)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠١ .

((٢)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠١ .

((٣)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٨٧ .

((٤)) المعجم الوسيط ، (حال) .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٧ ، ص ٣٩ .

التلقيح

اللام والفاء والقاف أصحّل يدل على ملاءمة الأمر . يقال لَفَّقْتُ الثَّوبَ بِالثَّوبِ لَفْقًا ،

وهذا لَفَّقَ هذا ، أي يوائمه * «(١)» .

أكثر ابن عربي من ذكر الشائبة القائمة بين تكوين الأشياء ، حيث يرى أن ذلك يتم عن طريق التزواج ، والتوالج ، والتعالج ، وغيرها من الاصطلاحات ، التي تقوم على ضم العين للعين لتكوين الصورة ، فيقول : التلقيح : « ضم عين إلى عين لإيجاد صورة في الكون »* «(٢)» . وهكذا يحاول ابن عربي الولوج إلى نظريته في الوجود والتكوين ، التي تقوم دعائمها على الاقتران والاتحاد بين الذات والذات ، واستفاد من لفظ التلقيح ليستر خلفه ما يسعى لإثباته . وهو أن أصل الوجود ، هو واجد الوجود ، وما الكثرة إلا وهم ، وكل ما في الكون ليست إلا تجليات الواحد الفرد .

التدبير

الدال والباء والراء : أصل هذا الباب أن جُلّه في قياس واحد ، وهو آخر الشيء وخلفه خِلَافٌ قُبْيه . والتدبير : أن يُدَبِّرَ الإنسانُ أمره ، وذلك أنه ينظرُ إلى ما تصيرُ حالتهُ وآخره «(٣)» .

استخدم ابن عربي التدبير بأن أعاده لله سبحانه وتعالى ، وأظهر أن من يعتمد على نفسه في التقرب إلى الله يتعد عنه ، ومن يوكل أمره إليه يقترب منه ، فيقول : التدبير : « إذا سلمت إليه لربك ، وإن تقربت بك أبعدك ، وإن طلبته لك كلفك ، وإن طلبته له : ذلك »* «(٤)» . ما يريد أن يقوله في المصطلح السابق : هو أن كل من يعتبر عمله السبب الذي يقربه إلى الله وليست إرادة الله ، فإن الله يعده ولا يقبل عمله .

وهكذا أخرج ابن عربي هذا اللفظ من المفهوم اللغوي العام ، والذي يعني أن يدير الإنسان أمره ، لتصبح الإدارة بيد الله ، وليس للإنسان حظ فيها . فكأنه يريد أن يقول : إن الإنسان مسير وليس مخيرا ، فعلى العبد أن يكف عن العناد ويقنت خاضعا لرب العباد .

((١)) ابن فارس معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٨١ .

((٢)) ابن عربي ، اللوحات المكية ، ج ٨ ، ص ١٤٤ .

((٣)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤٣٠ .

((٤)) داود ، المرجع السابق ، ص ٢٥٨ .

التحضيض الكوني

الحاء والضاد أصلان : أحدهما البعث على الشيء ، والثاني القرار المُستَئِجِل * «١» .
والتحضيض: الحث. وتحاضوا: حث بعضهم بعضاً. والتحضيض عند النحاة: التحريض على عمل
الشيء باستعمال حرف من حروف التحضيض . وهي: هلاً ، وآلاً ، وآلاً ، ولولاً ، ولوما * «٢» .
استخدم ابن عربي لفظ التحضيض ليدل على سر أوجده الله في عامة الناس والسالكين ،
دون الخاصة منهم ، لاتصالهم بالأخلاق الإلهية ، وهذه الصفة ليست إلهية ، ولكنها كونية
يوجدتها الله بهم ، فيقول : التحضيض الكوني : «هو سر جعله الله في عباده العامة والسالكين في
هذا الطريق ، وأما الخاصة فلا يقع منهم ذلك أبداً ، لأنه ليس نعتاً إلهياً إلا أنه جاء من الله فيمد
يرجع إلى الكون ، لا فيما يرجع إليه سبحانه» * «٣» .
وهكذا استغل ابن عربي المعنى اللغوي ليخدم فكره الصوفي ، حيث اعتبر الحث صفة لفئة
من عباده دون غيرهم ، مستشياً منهم الخاصة ، أصحاب الأحوال النورانية الإلهية .

التُّرْب

التاء والراء والباء أصلان ، أحدهما التراب ، وما يشتق منه ، والآخر تساوي الشيتين للأول
التراب : وهو التُّرْب والتُّرْب . أما الآخر فالترُّب : الخِدْن ، والجمع أتراب * «٤» . والتُّرْب
هو التراب . والتراب : ما نُعم من أديم الأرض * «٥» .
رجع ابن عربي إلى قصة الخلق ، وكيف خلق آدم من تراب وشكله وصوره ونفخ فيه من
روحه ، ولذا فهو يعتبر التراب الصورة الأصلية للبشر ، فيقول :
فإنَّ غَرَامِي بِالْثَرْبِيِّ وَلَمَّجِيهِ
وليسَ غَرَامِي بِالْأَمَاكِينِ وَالتُّرْبِ * «٦» «الغلام» .
« وكفى بالترب عن الموطن الطبيعي الصوري » * «٧» .
وهكذا استخدم هذا اللفظ ليدل على الرسم الذي منبعه التراب ، وهو عنصر لا يبغي ابن
عربي الوصول إليه ، وإنما يرمي للوصول إلى النور الشعاعي ، لأن الهدف الذي يسعى إليه هو

((١)) ابن عربي فارس ملابس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٦٨ .

((٢)) المعجم الوسيط . (حقر) .

((٣)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٥ ، ص ٣١٤ .

((٤)) ابن فارس ، ملابس اللغة ، المجلد الأول ، ص ١٧٨ .

((٥)) المعجم الوسيط (تراب) .

((٦)) ابن عربي ، ترجان الأشواق ، ص ٥٤ .

((٧)) ابن عربي ، ترجان الأشواق ، ص ٥٤ .

الخلود ، وهو صفة من سمات الأرواح التي حرمت الأجساد منه لأنها خلقت من تراب ، وهي عائدة إليه .

التَّاج

التاج : ما يوضع على رؤوس الملوك من الذهب والجوهر ، والتاج : الإكليل * « ١ » .
يستخدم ابن عربي كثيرا من الألفاظ التي تدل على الزينة والترين ، وذلك من أجل إطفاء الهيبة والعظمة على معناها ، وعلى معنى ما يكفى بها ، فيقول :

مَدَّ عَقْدَ الْحُسْنِ عَلَى مَقَرِّهَا تاجاً من التَّيرِ عَشِقتُ اللَّهْبَا * « ٢ » «الرجز» .

ويريد بالتاج : « زينة إلهية خارجة عن مقام الاستواء » * « ٣ » .

إن ابن عربي يهتم بالحقائق الإلهية ، والواردات الغيبية التي يعتبرها أصل الجمال ، وسر الوجود والكمال . فلم تعد الألفاظ ذات المعنى المحسوس ، تجلب اهتمامه ، إلا إذا أراد أن يضرب مثالا يساعد في تقريب المعنى الصوفي . فاستخدم في شعره ، الاستعارات والتشبيهات ، والكتابات ، فجاءت المعاني مألوفة في بعض صورها ، إذ باستطاعة المتأمل أن يصل إلى المعنى الصوفي . بسهولة ويسر ، إذا كان مطلعاً على نظريات ابن عربي في الوجود .

وهكذا ربط ابن عربي بين المعنى اللغوي والمعنى الصوفي ، إذ يدل كلاهما على معنى الزينة إلا أن المعنى الصوفي ، يحدد مواطن هذه الزينة ، ويجعلها خاصة بالحقائق الإلهية والحكم العلوية ، بينما يتمحور المعنى اللغوي حول ما هو محسوس .

التَّخَالُجُ

الخاء واللام والجيم أصل واحد يدل على لَبَّى وَكَلَّلَ وَقَلَّ استقامة . وتخالجت للانساء : نازعته . * « ٤ » والتخالج : التَّجَادُبُ والتَّأْرُجُ : يقال تَخَالَجَهُ : تَجَادَبَهُ وتَنَازَعَهُ * « ٥ » .
من الأمور الثلاثة للنظر ، توالي الألفاظ الدالة على التراجع والتوالد في كثير من عبارات ابن عربي ، إذ يعتبرها أساس النشوء والخلق في عالم الملك والملكوت ، فيقول :

« ١ » المعجم الوسيط ، المجلد الأول ، ص ٩٠ .

« ٢ » ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠٧ .

« ٣ » ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠٧ .

« ٤ » ابن فارس مناهيس اللغة المجلد الأول ، ص ٣٧٢ .

« ٥ » المعجم الوسيط ، (ملج) .

التخارج : « ولادة في عالم الملكوت »* « ١ » .

استخدم ابن عربي هذا اللفظ وأراد به الولادة ، والولادة تصف بالتجاذب والتنازع لما فيها من ميل للانفصال . ولكنه خصص المكان الذي يحدث فيه ذلك ، إنه عالم الملكوت ، ذلك العالم الخالد والغريب والعجيب ، والخارج عن نطاق العقل والمنطق ، والذي لا يسوعبه إلا من كان صاحب حال أو بصيرة .

التطهير

الطاء والهاء والراء : أصل واحد صحيح ، يدل على لقاء وزوال دُكس . ومن ذلك : الطَّهْرُ: خلاف الدُّكس . والتطهَّرُ : التَّهَرُّه عن الدُّمِّ وكلِّ لَبِيج* « ٢ » . والتطهير : التتقية من النجاسة والذنس* « ٣ » .

لما كان التطهير صفة ملازمة لله تعالى ، والتطهير خاص ببيئ البشر استعملها ابن عربي وجعلها من اصطلاحاته ، واطهر أنها مطلب الروح ، فيقول ، التطهير : « إجابة النفس لمنادي الروح »* « ٤ » . ويظهر نوع الأذى الذي يطلب من العبد إزالته ، حيث يدعو إلى إزالة كل أذى على إطلاقه ، فيقول : التطهر : « صفة تقديس وتزبه ، وهي صفته تعالى ، وتطهير العبد ، هو أن يحيط عن نفسه كل أذى لا يليق به أن يرى منه ، وإن كان محموداً بالنسبة إلى الغير ، وهو ملموم شرعاً بالنسبة له »* « ٥ » . ويزيد التطهير وضوحاً واتساعاً ، فيقول : التطهير : « هو التطهر من كل صفة تحول بين المرء وبين دخوله على ربه ، والصفات التي تحول بين العبد وبين دخوله على ربه : وهي كل صفة ربانية لا تكون إلا لله ، وكل صفة تدخله على ربه ، ويقع بها لهذا العبد التطهير ، فهي صفاته التي لا يستحقها العبد ، ولا ينبغي أن تكون له »* « ٦ » .

لقد ميز ابن عربي بين التطهر لله والتطهير للعبد ، وبين أن تطهير العبد يكون في الابتعاد عن الاتصاف بالصفات الربانية ، التي لا تكون إلا لله ، على لقيض المعنى اللغوي الذي يعني إزالة النجاسة والذنس مادياً كان أم معنوياً ، ويريد ابن عربي أن يقول : إن الإنسان بإمكانه أن يزيل ما بينه وبين خالقه ، بالتمسك بالتطهير على إطلاقه ، وذلك بإماتة ما تراكم من رين على قلبه .

« ١ » ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٨ ، ص ٨٥ .

« ٢ » ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٨١ .

« ٣ » المعجم الوسيط (طهر) .

« ٤ » ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ٣١٢ .

« ٥ » ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٦٢٢ .

« ٦ » ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٥٧ .

التخلُّق

الحاء واللام والقاف أصلان أحدهما تقدير الشيء ، والآخر ملامة الشيء * «١» . والتخلق بخلق التطبع به . يقال تخلق بخلق كذا : تطبع به * «٢» .

لما كانت الأسماء الإلهية هي المتحكمة بالكون ، وبالأصناف والمسببات عند ابن عربي ، لذا ينسب كل اسم من هذه الأسماء إلى الخلق ، مفصلاً معنى ذلك ، فيقول : التخلق : «هو نسبة كل اسم من الأسماء الإلهية إلى الخلق ، أي ظهوره وتجليه في الكثرة الوجودية» * «٣» .

للاحظ عند المقارنة بين المعنى اللغوي والمعنى الصوفي عند ابن عربي ، أن التخلق من وجهة نظره خاص بالأسماء الإلهية ، إذ يظهر تأثيره وتحكمه بعناصر الوجود لالتخلق في التصوف التطبع بخلق الآخرين ، كما هو الحال في المعنى اللغوي ، وإنما يرجع التخلق إلى الحالة التي تظهر على الخلق عند تجلي الأسماء الإلهية عليهم .

التركية

الزاء والكاف والحرف المعتل أصل يدل على ثَمَاءً وزيادة * «٤» . والتركية : التطهير . والتركية التصديق * «٥» .

يركز ابن عربي في كثير من ألفاظه على تطهير القلب وجلاته ، من أجل أن يكون صالحاً لتلقي الأنوار البهية ، وليل السعادة الأبدية الخالدة ، لذلك يقول : التركية : «هي تطهير القلب عن الميل إلى السعادات البدنية الخارجية الشاغلة عن إجراء السعادة الباقية» * «٦» .

وهكذا وظف ابن عربي التركية ، لتعطي معنى صوفياً ، يركز على الطهارة القلبية ، التي يعتبرها الدرب الذي يؤدي إلى السعادة الأبدية الباقية ، فالنفوس إذا زكيت أهملت ، وألح صاحبها في الدنيا والآخرة ، لقوله تعالى : «قد ألح من زكاها» * «٧» . لأن النفس البشرية متقلبة وبحاجة دائمة للمراقبة ، لتبقى طاهرة نقية ، ولا يكون ذلك إلا بالتركية .

((١)) ابن لارس ، مفاتيح اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٧٦ .

((٢)) المعجم الوسيط (حلق) .

((٣)) ابن عربي ، قصص الحكم ، والتعليلات عليه بقلم علي ، ج ٢ ، ص ١٧٣ .

((٤)) ابن لارس ، مفاتيح اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٢٩ .

((٥)) المعجم الوسيط (زكى) .

((٦)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ١٠ .

((٧)) سورة الشمس ، آية ٩ .

التعلُّق

العين واللام والقاف أصل كبير صحيح يرجع إلى معني واحد ، وهو أن يناط الشيء بالشيء العالي * «١» . والتعلُّق : الإمساك . والتعلُّق : الحب . يقال تَعَلَّقَ به : أَحَبَّهُ * «٢» . إن الأسماء الإلهية وصفاتها عند ابن عربي هي أساس الوجود ، وباعثة الأحداث ، فهي المشكَّلة والمنظمة لكل ما كان ويكون ، والنالذة المظلة على الخالق والمخلوق ، فالتعلُّق عنده : « دلالة الأسماء الإلهية على النسبة بين الحق والخلق » * «٣» .

لقد استفاد ابن عربي من المعنى اللغوي للتعلُّق ، وهو إناطة الشيء بالشيء العالي ، وذلك للعلاقة التي تربط الخالق بالمخلوق ، عن طريق الأسماء الإلهية . إذ لكل اسم من أسماء الله الحسنى ، تأثير فاعل وتوحي على مصائر البشر وطبيعة حياتهم ، فالرحماء من اسمه الرحيم ، والكرماء من اسمه الكريم ، والقداسة من اسمه القدوس ، وهكذا الحال بالنسبة لكل صفة من الصفات البشرية ، التي يرجع أصلها إلى أسماء الله وصفاته .

التدلي

الذال واللام والحرف المعتل ، أصلٌ يدلُّ على مقارنة الشيء ومدانته بسهولة ورفق . يقال أدلَّيتُ الذَّلْوُ : إذا أرسلتها في البئر * «٤» . والتدلي : النزول عن علو : يقال : تدلى : نزول عن علو * «٥» .

وظف ابن عربي هذا اللفظ ، ليدل على نزول الحق إلى من يعرج إلى السماء من الأولياء والمقربين ، حيث يعتقد ، كما اعتقد بعض السابقين من الصوفية ، بأن للأولياء معراجاً ، كما هي حال بعض الأنبياء ، إلا أن معراجهم يكون بالروح لا بالجسد ، فيقول : التدلي : « نزول الحق إليهم _ لعباده المقربين _ ونزولهم لمن هو دونهم بسكينة » * «٦» .

نلاحظ أن ابن عربي استخدم المفهوم اللغوي العام ، ولكنه خصص هذا النزول ، بأن جعله لله سبحانه وتعالى ، عندما يهول إلى حضرة من عرج إليه .

(١) ابن فارس معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ١٦٧ .

(٢) المعجم الوسيط (علن) .

(٣) ابن عربي ، لمصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج ٢ ، ص ١٧٣ .

(٤) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤١٥ .

(٥) المعجم الوسيط ، معاني اللغة ، ص ٢٩٥ .

(٦) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٢٣١ .

التداني

البدال والتون والحرف المعتل أصلٌ واحدٌ يُقاسُ بعضُهُ على بعض ، وهو المقاربة، ومن ذلك الدلي: وهو القريب* «١» . والتداني: الاقتراب: يقال تدان القوم بدنا بعضهم من بعض «٢» . يركز ابن عربي كثيراً على معراج الأولياء ، ويذكر أنه خاض مثل هذه التجربة ، ويصف ما حدث له أثناء ذلك بالتفصيل ، ويطلق على مثل هذا المعراج بالتداني ، ويحصره في عباد الله المقربين ، فيقول التداني : «معراج المقربين إلى التدلي»* «٣» .

لقد استخدم ابن عربي لفظ التدان بمعنى الاقتراب ، وكفى به في المعنى الصوفي عن المعراج والمعراج في حقيقته اقتراب متبادل بين العبد والرب ، وهكذا فإن في المعنى الصوفي تخصيصاً وتحديداً ، إذ يرتبط بمجموعة من الاصطلاحات والتي منها التدلي ، والسكينة والترقي والتلقي ، وجلها يقوم على الوصل والاتصال ، بينما المعنى اللغوي يأخذ الاقتراب على إطلاقه .

الترقي

الراء والقاف والحرف المعتل أصول ثلاثة متباينة : أحدها الصعود ، والآخر عوذة يتعوذُ بها ، والثالث : بقعة من الأرض* «٤» . والترقي : الارتفاع من درجة إلى درجة ، والترقي : الارتفاع والصعود ، ويقال ترقى العامل : ارتفع من درجة إلى درجة* «٥» .

يوضح ابن عربي في جل مؤلفاته ، تفاوت السالكين في الأحوال والمقامات ، وإمكان الانتقال السالك من حال إلى حال ، ومن مقام إلى مقام . قلباً ونفساً وحقاً ، طلباً للاقتراب من الحق ولقائه ، فيقول : الترقي : «التقل في الأحوال والمقامات والمعارف ، نفساً وقلباً وحقاً ، طلباً للتداني»* «٦» .

وهكذا نجد أن ابن عربي قد خصص الترقي للأحوال والمقامات ، نالاً المعنى من نطاق الأمور العامة ، ليصبح ميداناً لتسابق السائرين ، والارتفاع طلباً للتداني ، إذ هدف العبد من التقل في الأحوال والمقامات ، هو الاقتراب من قاب قوسين أو أدنى لرؤية النور الجلي ، والتعم بالمشاهدة والحضرة .

(١) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤٢ .

(٢) المعجم الوسيط ، (٦٣) .

(٣) ابن عربي ، الفوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٢٣٠ .

(٤) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج ١ ، ص ٤٨ .

(٥) المعجم الوسيط (رقي) .

(٦) ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٢٧ .

التلقي

اللام والقاف والحرف المعتل : أصول ثلاثة : أحدها يدل على عوج ، والآخر على توالي شيتين ، والآخر على طرح شيء* «١» . التلقي: الأخذ . يقال تلقى الشيء منه: أخذ منه* «٢» . يعتبر ابن عربي أن العلم الصحيح ، هو ما يتلقاه العبد من الله سبحانه وتعالى فيقول : التلقي : «أخذك ما يرد من الحق عليك عند التلقي»* «٣» . من خلال تعريف ابن عربي لهذا الاصطلاح ، نجد أنه أبقى المعنى اللغوي ماثلاً في الاستعمال ، مع التقييد المطلق بالأخذ من الله سبحانه وتعالى ، لأن في التلقي يكون القرب ، وفي القرب تحدث المشاهدة والحضرة ، ومنها التعم الدائم والعلم اليقين .

الجلاء

الجيم واللام والحرف المعتل أصل واحد ، وقياس مطرد ، وهو الكشاف الشيء وپروزه* «٤» . والجلاء : الوضوح والكشف* «٥» . يفرق ابن عربي بين نوعين من الجلاء : الجلاء بالمرآة ، ويعتبره خاصاً بالقلب ، بعد إزالة ما تراكم عليه من صدأ نتيجة هجر ذكر الله ، فيقول : جلاء المرآة : «كشف أسرار الوجود ، بنور العقل والقلب»* «٦» . والجلاء الشمي : هو موهبة روحية يمتاز بها بعض الروحانيين ، حيث يستطيعون التعرف على أمور يعجز عن إدراكها الإنسان العادي فيقول : الجلاء الشمي : «وهو موهبة روحية يمكن للشخص بها أن يشم الروائح ، التي لا يستطيع الشخص العادي الإحساس بها»* «٧» . وهكذا نجد أن ابن عربي قد ولى باستخدام هذا الاصطلاح ، ليدل على صفاء ونقاء صفحة القلب والعقل ، من أجل عكس ما يسقط عليها من الأنوار الإلهية ، المساعدة على كشف أسرار الوجود .

((١)) ابن ، لاروس مفاتيح اللغة ، ، المجلد الثاني ، ص ٨٨٢

((٢)) المعجم الوسيط ، المجلد الثاني ، ص ٨٣٦

((٣)) ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥٢٧

((٤)) ابن لاروس ، مفاتيح اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٤٠

((٥)) المعجم الوسيط (جلا)

((٦)) ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم علي ، ج ٢ ، ص ١٠

((٧)) راضي ، المرجع السابق ، ص ٢١٦

جَهَنَّم

اسم من أسماء النار ، يعذب بها الله من استحق العذاب * «١» .
يرى ابن عربي بأن جهنم بعد وهي بين الحق والخلق ، فيقول : جهنم : « هو البعد الذي يتوهمه الإنسان بينه وبين الحق » * «٢» . وبمعريف آخر يعتبرها مرتبة من مراتب الوجود ، فيقول : جهنم : « هي الطبيعة التي هي أسفل مراتب الوجود » * «٣» .
وهكذا نلاحظ أن ابن عربي قد أخرج معنى جهنم ، والتي هي اسم من أسماء النار والمقر النهائي لفئة من البشر ، لتصبح عنده مجرد وهم يقع في خيالنا تبعدا عن الخالق ، وهي أسفل مراتب الوجود .

الجَنَّة

الجيم والتون أصل واحد ، وهو الستر والتستر ، فالجنة ما يصير إليه المسلمون في الآخرة، وهو ثواب مستور عنهم اليوم ، والجنة : البستان ، ويقال الجنة عند العرب : النخل الطوال * «٤» .
ولابن عربي وجهة نظر جديدة في مفهوم الجنة ، إذ يرى أنها مجرد سعادة تتاب العبد ، عندما يدرك وحدة الحق والخلق ، فيقول : الجنة : « هي السعادة العظمى التي يدركها الإنسان ، عندما يترل إلى أعماق نفسه ، ويتأمل صورته ، فتكشف له وحدة الحق والخلق » * «٥» . ويذكر نوعاً آخر من الجنة ، يسميها جنة النفس ، فيقول : جنة النفس : « هي الجنة التي يحصل عليها العبد ، إن اتقى الرذائل والمعاصي » * «٦» . ولا يكفي بذلك بل يرى أن للقلب جنة يُعْرَفُ لها قاتلاً : جنة القلب : « هي الجنة التي يحصل عليها العبد ، إن اتقى أفعاله بالتوكل فله جنة القلب وحضور تجمليات الأفعال » * «٧» . وينتهي حديثه عن الجنات ، بجنة عدن ، فيعرفها قاتلاً : « وهي قصة الجنة وقلعتها ، وحضرة الملك وخواصه ، لا تدخلها العامة إلا بحكم الزيارة » * «٨» .

((١)) المعجم الوسيط ، المجلد الأول ، ص ١٤٤ .

((٢)) ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم علي بن أبي طالب ، ج ٢ ، ص ١٢٤ .

((٣)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ٢٣٥ .

((٤)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، المجلد الأول ، ص ٢١٥ .

((٥)) ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم علي بن أبي طالب ، ج ٢ ، ص ٩٠ .

((٦)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ٢ ، ص ١٠ .

((٧)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ٢ ، ص ١٠ .

((٨)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٦ ، ص ٢٦١ .

وهكذا نلاحظ أن ابن عربي يعتبر الجنة في كثير من الأحيان معنى يداعب خيال العبد ،
لينعم بالحياة الأبدية ، عند الوقوف على سر اتحاد الخلق بالحق .

جنس الأجناس

الجيم والنون والسين أصل واحد ، وهو الضرب من الشيء ، وقيل كل ضرب جنس ،
وهو من الناس والطيور والأشياء جملة ، والجمع أجناس* «١» . والجنس: الأصل، والنوع* «٢» .
عرض ابن عربي اصطلاح جنس الأجناس للدلالة على أصل كل الأجناس ، ولم يترك منه
لا خلق ولا حق ، ولم يخرج عنه ممكن ولا محال ، ليقول : جنس الأجناس : «هو الجنس الأعم
الذي لم يخرج عنه معلوم أصلاً ، لا خلق ولا حق ، ولا ممكن ولا واجب ، ولا محال»* «٣» .
ونلاحظ أن ابن عربي في هذا الاصطلاح ، يحاول أن يرجع إلى أصل الوجود ، وكيفية
التكوين والحدوث ، بالرجوع إلى ما سماه جنس الأجناس .

الجبّال

الجيم والباء واللام أصل يطرد ويقاس ، وهو تجميع الشيء في ارتفاع* «٤» . والجبيل :
ما علا من سطح الأرض واستطال ، وجاوز التل ارتفاعاً* «٥» .
استعار ابن عربي الجبيل ، ليدل على الطريق التي يهدينا إليها الله ، بالجد وجهاد النفس ، ليقول :
لِإِذَا وَقَفْتَ عَلَى مَعَالِمِ حَاجِرٍ وَقَطَعْتَ أَغْوَاراً هَا وَجِبَالاً* «٦» «الكامل» .
ويريد بالجبيل هنا : «السييل التي يهدينا الحق إليها بعد الجهاد»* «٧» .
وهكذا أحسن ابن عربي الاختيار ، في التعبير عن المصاعب والمشاق التي تواجهنا ، من
أجل الوصول إلى طريق الحق واتباعها ، وقد جرى في ذلك مجرى العرب ، إذ تعبر عن المضاء في
الأمر بصعود الجبال كقول أبو القاسم الشابي :

وَمَنْ لَا يَحِبُّ صُعُودَ الْجِبَالِ يَعِشُ أَبَدَ الدَّهْرِ بَيْنَ الْحُفْرِ* «٨» «الغراب» .

(١) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٤٩ .

(٢) المعجم الوسيط ، المجلد الأول ، ص ١٤٥ .

(٣) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٨ ، ص ٣٨ .

(٤) ابن فارس مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٥٧ .

(٥) المعجم الوسيط (جيل) .

(٦) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٧٣ .

(٧) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٧٣ .

(٨) نقاش - رجاء - ديوان الشابي - بيروت - دار العلم - ط - ١٩٧١ م - ص ٥١ .

الجداول

الجيم والذال واللام أصل واحد ، وهو من باب استحكام الشيء في استمراره يكون فيه وامتداد الخصومة ومراجعة الكلام ، والجدول : فخر صغير ، وهو ممد ، ومازحه ألوى في اجتماع أجزائه في المنطوح السائح * « ١ » .

يتفنن ابن عربي في انتقاء الألفاظ الدالة على العلوم الكونية ، فيحسن الاختيار ، حين يستخدم الجداول ، لتدل على الحكم الإلهية لما لها من مميزات في محتواها ، وخط مجراها ، والسيماها ، وصفاء مائها ، تحفها الطبيعة بأهى حلة وأجل زينة ، فتبدو كالعروس في ثوب زفافها فيشد قائلها :

كعبو القباب الحمر بين جداولٍ مثل الأساود بينهن نُعودُ * « ٢ » « الكعب » .
ويقصد بالجداول : « لتون العلوم الكونية التي معلقها الأعمال الموصلة ، أي الحكم الإلهية » « ٣ » .
وهكذا نلاحظ أن ابن عربي قد استخدم مفردات الطبيعة لجمال محتواها ، واتساع معناها فأورد لها مكاناً هاماً في مضمار الفكر الصوفي وأدبه النثري والشعري . فالعلاقة قائمة بين الجداول والعلوم الكونية ، فالجداول تصب في الأودية ، مشكلة سيلاً ، والعلوم الكونية تصب في العقل لتكون المعرفة ، بما تحويه من أثر على اللب والقلب من حيث الدهشة والانبهار .

الجيد

الجيم والياء والذال أصل واحد ، وهو العنق ، يقال جيدٌ أجيادٌ ، والجيد : طول العنق * « ٤ » . والجيد : موضع القلادة * « ٥ » .
لا يشك باحث أو ناقد في قدرة ابن عربي على تذوق الجمال ووصفه ، فهو عاشق واله لجلال خالقه وسبحات وجهه ، واستعار أرق الألفاظ وأعلجها ، ليصف نور الأنوار ، إذ يقول :
لِللَّطِيئِ أَجْيَاداً ، وَلِلشَّمْسِ أَوْجِهاً
وَلِللنُّعْمَةِ البَيْضَاءِ صَدْرًا وَمِعْصَمًا * « ٦ » « الطويل » .
يريد بالأجياد : « الإشارة إلى النور الإلهي » « ٧ » .

(١) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٢٢ .

(٢) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٣٨ .

(٣) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٣٨ .

(٤) ابن فارس ، معجم اللغة ، ص ٢٥٥ .

(٥) المعجم الوسيط (جيد) .

(٦) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٤٦ .

(٧) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٤٦ .

الجُيوب

الجيم والياء والباء أصل يجوز أن يكون من باب الإبدال : فالجيب جيب القميص ، يقال جِبْتُ القميص : قَوَّرْتُ جَيْتَهُ ، وَجَيْتُهُ: جعلت له جيباً وهو بمعنى خَرْتُتُ * «١» .
اسئل ابن عربي الكنايات ليدل على النعوت العلوية ، التي تمجدها السور البرزخية ، لتخليها عن قلوب جالية ، أغلقت بظلمة حالكة ، فاستخدم لفظ الجيوب التي تستر محاسن البشر وعيوهم ، فإن كُشفت أبدت ما تحجبها وتختل ، فيقول :
المُطَلِّعَاتِ مِنَ الْجُيُوبِ أَهْلَةٌ لَا تُلْفَيْنَ مَعَ التَّمَامِ كَوَاسِمًا * «٢» .
إذ يرى أن : « الجيوب كناية عن النعوت العلوية المقدسة » * «٣» .

لا يتوان ابن عربي في اختيار الألفاظ المادية المحسوسة ، ليضع المعنى اللغوي على طبق من لفة ، ويقدمه وجبة هنية ، ولقمة سائفة لكل طالب معرفة ، فاستعار ثياب الإنسان التي تستر جسده ، لما لها من أهمية رغم بساطتها ، فهي مصدر حسنه وجمال هيئته ، كالنعوت العلوية المقدسة التي تتحكم في الكون وأحداثه .

الجسد

الجيم والسين والذال أصل يدل على تَجْمُع الشيء ، واستدارة من ذلك جسد الإنسان * «٤» . والجسد : الجسم * «٥» .
لابن عربي رؤية خاصة لمفهوم الجسد ، فليس الجسد خاصاً بجسم الإنسان ، بل يعمده إلى كل جسم نوري أو ناري ، أو روح أو معنى ظهر في صورة جسم . فهو يرى أن للكلمات والحروف أجساداً ، تتشكل بصور معينة ، يشعر بها كل ولي وبراها ، فيعرف الجسد بأنه :
« كل روح ظهر في جسم ناري أو نوري » * «٦» . ويضيف قائلاً : « وتسمى تلك الصورة المحسوسة التي يظهر فيها الروحانيات أجساداً » * «٧» . ولا يكفي بذلك ، بل يعتبر الروح أو المعنى الذي يتشكل ليشهد السوا جسداً .

((١)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٥٥ .

((٢)) ابن عربي ، ترجمان الأشتاق ، ص ١٢٦ .

((٣)) ابن عربي ، ترجمان الأشتاق ، ص ١٢٦ .

((٤)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٣٤ .

((٥)) المعجم الوسيط (جسد) .

((٦)) راضي ، المرجع السابق ، ص ٢٦٤ .

((٧)) راضي ، المرجع السابق ، ص ١٢٦ .

ليعرفه بأنه : «روح أو معنى ظهر في صورة جسم لوري ، أو عنصري حتى يشهد
السوا»* «١» .

وهكذا أطلق ابن عربي لفظ الجسد من لقمته الحدود الضيق ، لينتشر في فضاء المعرفة ،
ضاماً بين ثنياه كل الأنفاس التي تهباً أو تشكل لرؤية السوا ، وهو مفهوم جديد ، لم يكن
معلوماً بهذه الصراحة والوضوح .

الجزع

الجيم والزاي والعين أصلان : أحدهما الانقطاع ، والآخر جوهراً من الجواهر ، فأما الأول
فيقولون جَزَعْتُ الرَّمْلَةَ إِذَا قَطَعْتَهَا . ومنه جِرْعُ الوادي : وهو الموضع الذي يقطعه من أحد جانبيه
إلى الجانب الآخر ، والجِرْعُ : نقيض الصَّير ، وهو القِطَاعُ المُنْتَه عن حَمَل ما نزل وأما الآخر
فالجزعة : وهو الخرز المعروف* «٢»

لما كان الجزع والصير متناقضين في المفهوم العام ، فقد تمكن ابن عربي من توظيف
أحدهما مكان الآخر ، فالصوفي صابر عند عدم رؤية النور الإلهي ، ويجزع عند الرؤية وعدمها ،
لهذا حال الصوفية عامة وابن عربي خاصة . فهم منبع المتناقضات ، الحزن والسرور والصبر
والجزع ، والانبساط والانقباض ، إذ يتبادل الموضع في كل آن لتتبع ما يتوارد عليه من
العواطف الإلهية ، ليقول :

بالجزع بين الأبرقين الموعِدُ فأنخ ركائنا ، فهذا المورِدُ* «٣» «الكامل» .
يريد بالجزع : «الإشارة إلى العواطف الإلهية»* «٤» .

لقد استغل ابن عربي المفهوم اللغوي للجزع ، والذي يدل على منقطع الوادي الذي يسلك
في الاتجاهين جيئة وذهاباً مما يترجم التناقض في عواطف الإنسان وانفعالاته ، مما ينجم عند الرؤية
وعدمها من حزن وسرور وصبر وجزع فاستعار هذا اللفظ كرمز دال على العواطف الإلهية .

الحقيقة المحمدية

الحاء والقاف أصل واحد ، وهو يدل على إحكام الشيء وصحته ، فالحق نقيض الباطل ،
ثم يرجع كل فرع إليه بجمود الاستخراج وحسن التلخيص* «٥» .

(١) راضي ، الروحية عند محي الدين عند ابن عربي ، ص ٢٦٤ .

(٢) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٣٢ .

(٣) ابن عربي لرهان الأشواق ، ص ١١٢ .

(٤) ابن عربي ، لرهان الأشواق ، ص ١١٢ .

(٥) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٧٠ .

والحقيقة : الشيء الثابت يقيناً * «١» .

من الاصطلاحات التي تعد من مستحدثات ابن عربي الحقيقة المحمدية ، فهي نور رآت
وبنور الأنوار تغلت فأضحت حقيقة مجردة ، شرفت وبالعلم الكلي زودت فهي خالدة باقية ،
صوّرت فانبثقت عن الذات العلية ، ليعرفها بأنها : « أول تجلي الذات الإلهية لنفسها في تعرفها من
حضرة الأحدية إلى حضرة الواحدية أو هي - كما يقول - أول موجود فاض عن الذات العلية ،
وهي - أي الحقيقة المحمدية - لم تعر عن حضرة الواحدية التي هي حضرة الصفات ، والأسماء
الإلهية » * «٢» . ويصرح بأنها : أول الابتداء ومنشأ الكون وأصله ليعرفها بأنها : « أصل الكون
وأول الابتداء » «٣» .

وهكذا للاحظ أن ابن عربي تناول الحقيقة المحمدية بصورة لم تعرض من قبل ، وكشف
عن جزء من حقيقتها بشكل يقف العقل عاجزاً عن الاستيعاب والتأويل ، تاركاً التفكير فيها
لعارف أو صاحب ذوق أو ولي . لظاهر القول بعد عن الشرع والدين ، وباطنه متروك لكل
مجتهد أمين .

الحُرُوفُ

الحاء والراء والفاء ثلاثة أصول : حدّ الشيء ، والعدول ، وتقدير الشيء * «٤» .
والحُرُوفُ : كل واحد من حروف المائتي الثمانية والعشرين التي تتركب منها الكلمات وتسمى
حروف الهجاء * «٥» .

يرى ابن عربي أن الحروف أمم من الأمم لها حياتها الخاصة ، تباينت في الأهمية والتأثير
والنفوذ . منها الأنبياء والرسل ، ليعرفها بأنها : « أمة من الأمم مخاطبون مكلفون ، فيهم رسل
من جنسهم ، وهم أسماء من حيث هم » «٦» . ويعرض إلى أحد أنواعها ويسمّيها الحروف
المستحضرة : ويعرفها بأنها : « الحروف التي يستحضرها الإنسان في وهمه وخياله ويصورها » «٧» .
نلاحظ من التعاريف السابقة أن ابن عربي يتعامل مع البعد الرابع للموجودات

(١) المعجم الوسيط (حئ) .

(٢) الجزار ، المرجع السابق ، ص ٩١ .

(٣) ابن عربي ، عنفاء مغرب ، ص ٣٩ .

(٤) ابن فارس ، معجم اللغات ، المجلد الأول ، ص ٢٨٤ .

(٥) المعجم الوسيط (حرف) .

(٦) ابن عربي ، القترحات المكية ، ج ١ ، ص ٢١٤ .

(٧) ابن عربي ، القترحات المكية ، ج ١ ، ص ٤٥٧ .

الذي يعني: «الدجاج الزمان مع الأبعاد الثلاثة للمكان ، إذ يطلق عليها مجتمعة البعد الزمني ، والبعد الزمني بدخل في الفراضات النظرية النسبية» «١» . فابن عربي ينظر من منظور خفي ، يخاطب من خلاله المعاني ، ويتحاور مع رموزها ، ويخضعها لخياله فيكون منها دولة ورجالاً ، لكل منها منصب وحال .

الحَضْرَة

الحاء والضاد والراء إيراد الشيء ووروده ومشاهدته ، وقد يجيء ما يبعد عن هذا وإن كان الأصل واحداً ، وحضرة الرجل : فَنَازَهُ «٢» . والحضرة : قُرْبُ الشيء «٣» . بعد أن تحدث ابن عربي عن القرب والبعد ، والهام والوله والعشق اخضع نفسه للامتحان ، فكان السائل والمسؤول ، فأجاب بمجرد عن الحضرة بأنها : «كن ، ولا يقال كن إلا لذي رؤية لعلم من يقول له كن على الشهود» «٤» . وأضاف نوعاً جديداً لها ، سماه حضرة الواحدية ، وتقوم على تجلي الحق في الأعيان الثابتة . فعرّفها بأنها : «حضرة الأعيان الثابتة التي تجلي فيها الحق لنفسه في صور أعيان الممكنات الثابتة ، وهي التجلي العلي والفيض الأقدس» «٥» . ويذكر الحضرات الاسمائية والتي يظهر فيها الفضل الإلهي . فعرّفها بأنها : «الجلي الذي فيه أثر اهي من نوع خاص ، أو هو المجال الذي يظهر فيه فعل اهي» «٦» . وينقل بعد ذلك مباشرة تعريف حضرة الرحمن ، والتي ترسم عليها الرحمة الإلهية ، فهي عنده : «مجموعة الجالي التي يظهر فيها أثر للرحمة الإلهية» «٧» . وهكذا أضاف ابن عربي إلى معجم اصطلاحات الصوفية ألفاظاً جديدة في عالم الحضرة ، تتمحور حول التجليات الإلهية ، ذات الأنوار البهية ، ظاهرها ضياء وباطنها رحمة.

الحَدَادي

الحاء والداد والحرف المعتل أصل واحد ، هو السوق ، يقال حدًا بابله: زَجَرَهَا وَغَثَى لَهَا «٨» .

((١)) الملبكي - ستر - الموردة - بيروت - دار العلم للملايين - ط ٥ - ١٩٧٢ م - ص ٨٨٣ .

((٢)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٠٢ .

((٣)) المعجم الوسيط (حصر) .

((٤)) ابن عربي ، القنوحات المكتبة ، ج ٣ ، ص ٢٢٧ .

((٥)) ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم علي بن ج ٢ ، ص ٨٦ .

((٦)) ابن عربي ، فصوص الحكم والتعليقات عليه بقلم علي بن ج ٢ ، ص ٢٦ .

((٧)) ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم علي بن ج ٢ ، ص ٢٦ .

((٨)) ابن فارس ، معجم اللغة ، ص ٢٨٠ .

والخادي : الذي يسوق الإبل بالخداء* «١» .

لقد استغل ابن عربي الألفاظ التي استخدمها من سبقه من الشعراء . فأظهر قدرة فائقة على جودة الاستعمال ، وحسن التوظيف ، ونجح في صياغة الألفاظ إلى أبعد الحدود سوء كلن المعنى لها صريحاً أو مغلغلاً بالثوب الصوفي المقصود ونلمس ذلك في قوله :

لست ألسى إذا حداً الخادي بهم يطلبُ البينَ وَيُغَيِّ الأثرُكاً* «٢» «(الرملة)» .

إذ يريد بالخادي «(داعي الحق)» «٣» .

وهكذا يتفوق ابن عربي كثيراً على غيره من الصوفية ، وذلك بقدرته على اختيار الألفاظ المناسبة ، ليكني بها عن الحقائق الإلهية أو الحكم العلوية . وتتمثل هذه القدرة في البيت السابق ، الذي استخدم فيه لفظ الخادي ، ذا المعنى اللغوي المعروف الدال على من يسوق الإبل بالخداء ، القائم على الترمم والتعفي لحث الإبل على السير ، إذ ينقله من معناه العام ، إلى معنى صوفي خاص يدل على دعوة الحق ، لمن اختارهم من أحبائه للعروج إليه .

الحزين

الحزاء والراء والنون أصل واحد ، وهو حُشُونَةُ الشَّيْءِ وَشِدَّةُ فِيهِ* «٤» . وحزن : اغتم ،

والحزين : المغتم* «٥» .

يعلم ابن عربي أن اشتياق الحبيب لحبيه ، يزيد الحبيب وكلها وعشقا ، ولا يطفى هذا اللهب إلا اللقاء والمشاهدة ، اللذان يتبعهما الحزن ، لأن كل لقاء يعقبه فراق ، ولا يزول هذا الحزن إلا بعد العودة الأبدية الحادثة عن الموت ، وهو رجوع مؤقت ، يتبعه الثبات والاستقرار الدائم ، إذ تأتلف الروحان الجزئية والكلية . وقد كنى عن الروح الجزئية بالحزين ، إذ يقول :

تأحتُ مُطَوَّقَةً ، لَحْنِ حَزِينُ وشجَاهُ تُرْجِعُ لها وَحِينُ* «٦» «(الكمل)» .

ويريد بالحزن : «(الروح الجزئي الإنساني)» «٧» .

وهكذا قرن ابن عربي المعنى اللغوي للحزين الذي يعني المغتم ، بالمعنى الصوفي الدال على

((١)) المعجم الوسيط (حدا) .

((٢)) ابن عربي ، ترجان الأشواق ، ص ٦٠ .

((٣)) ابن عربي ، ترجان الأشواق ، ص ٦٠ .

((٤)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٩١ .

((٥)) المعجم الوسيط (حزن) .

((٦)) ابن عربي ، ترجان الأشواق ، ص ٤٨ .

((٧)) ابن عربي ، ترجان الأشواق ، ص ٤٨ .

الروح الجزئي الإنساني ، تلك الروح التي تبقى في حزن دائم بسبب ابتعادها عن خالقها ، إذ يحول الحجاب الكثيف - المتمثل بالجسد - بينها وبين عودتها إلى الأصل ، ولا يحدث ذلك إلا بعد الطلائع من المكان المتحيز إلى العالم الروحي الخالد .

الحديث

الحاء والذال والناء أصل واحد ، وهو كَوْنُ الشيء لم يَكُنْ ، يُقَالُ حَدَّثَ أَمْرٌ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ * « ١ » . والحديثُ : كُلُّ ما يُتَحَدَّثُ به من كلامٍ وخبر . والحديث : كلام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - * « ٢ » .

استخدم ابن عربي الحديث ، ليدل على كلام رسول الله عليه وسلم ، ولكن لم يشترط فيه ما وضعه علماء الحديث ، من حيث الصحة وعلمه . لأن أصدق الحديث ما أخذ عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - مباشرة ، سواء كان بالرواية النامية أو البرزخية أو الرواية الحقيقية ، ويتم ذلك بكل زمان ومكان ، لذا يعرفه بأنه : « كل تجلٍ له كلام ، لذلك الكلام لهذا الحال من هذا التجلي هو المعبر عنه بالحديث » * « ٣ » .

وهكذا نقل ابن عربي معنى الحديث من المعنى الشائع ، ليصح ذا مفهوم خاص ، يدل على ما يتلقاه السامع ، إذا سمعه من ربه ، أو من رسوله ، وهو في حالة التجلي . فالأحاديث عند ابن عربي لم تنقطع بوفاة الرسول - صلى الله عليه وسلم - فهي باقية إلى الأبد .

الحج

الحاء والجميم أصول أربعة : فالأول : القصد ، وكل قصد حج والأصل الآخر الحجّة : وهي السنة . والأصل الثالث : الحجاج وهو العظم المستدير حول العين ، والحجّة : الثقوص « ٤ » . والحج : أحد أركان الإسلام الخمسة * « ٥ » .

لم يقتصر هذا اللفظ عند ابن عربي على الحج الذي يؤديه المسلمون كل عام ، بل يعتبره مقاماً يقصده العبد لئيل سر من الأسرار ، أو طلب أمر من الأمور ، فهو عنده : « تكرار القصد إلى الواحد الفرد ، والقصد أول مقام لكل طالبٍ سرا ومحاولٍ أمراً » * « ٦ » .

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٨١ .

((٢)) المعجم الوسيط (حدث) .

((٣)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ١٣٧ .

((٤)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٧٨ .

((٥)) المعجم الوسيط (حج) .

((٦)) ابن عربي ، عنقاء مغرب ، ص ٩ .

ويعطي لهذا المفهوم معنى آخر ، يتعلق بالستر والمستور القائم على الاتحاد ، إذ يرى أن الحجج :
« توحيد الذات » « ١ » .

من ذلك نرى أن ابن عربي استعان بالمعنى اللغوي للحجج ، والذي يعني التقصد ، إلا أنه خصص ذلك لله الواحد الأحد ، وليس لبقعة معينة ، أو مكان محدد ، وأضاف معنى آخر يقوم على توحيد الصفات ، بين الإنسان الأصغر والأكبر .

الحِفْظُ

الحاء والفاء والطاء أصل واحد يدل على مراعاة الشيء * « ٢ » . الحفظ : الصون والحراسة ، يقال حَفِظَ الشيء حِفْظاً : صَالَهُ وَحَرَمَهُ * « ٣ » .

ابتعد ابن عربي كثيراً عن المعنى اللغوي للحفظ ، وأظهر الرابطة التي تربط بين الأجسام وسمائها إيمناً ، وميز بينها وبين المعاني والأرواح التي يكون الخنو الواصل بينها . فالحفظ « حنو من الحافظ على المحفوظ فيكون في شكل كل صورة الأجسام إيمناً ، وفي المعنى والأرواح حنو » « ٤ »
من هنا نلاحظ أن ابن عربي قد خاض في روح المعاني قبل النظر إلى هيكلها ومعناها الظاهر ، ليخدم الفكر الصوفي ، ويوائم بين الضدين ، الظاهر والباطن ، إذ وفق في كثير منها ، وأعطانا نتاجاً روحياً لا يستهان به ، متمثلاً في إرجاع الحفظ في كل أشكاله إلى خالق الملك والملكوت .

الحُجْبُ

الحاء والجيم والباء أصل واحد ، وهو المنع ، يقال حجبت عن كذا : أي منعته . وحجاب الجوف ما يحجب بين القواد وسائر الجوف * « ٥ » . والحجب جمع حجاب ، والحجاب : الستائر * « ٦ » .

لا ينكر أحد أن غالبية الصوفية ذكروا في أقوالهم وأشعارهم الحجب ، إلا أنهم لم يضعوا تعريفاً جامعاً مانعاً لها ، بل كل ما قالوه كان عائماً وغير محدد ،

(١) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ٧٨ .

(٢) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٠٩ .

(٣) المعجم الوسيط (حفظ) .

(٤) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٥ ، ص ٢٢٩ .

(٥) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٣٩ .

(٦) المعجم الوسيط (حجب) .

إلى أن جاء ابن عربي لقعد القواعد ، ونظم الأطر . فينشد قائلاً :

لقد حَجَبَتْنا منا للوب صَكِيلَةٌ
عن الكَشْفِ والتَحْقِيقِ مِنَ الحُجُبِ الرُّثَمِ « ١ » « العنود » .
ويعنى بالحجب أنها : « الطباع الصور الكولية في القلب المائعة لقبول تجلي الحق » * « ٢ » . ولم
يقصر على هذا المعنى ، بل عمل على تعريفها ووضع تعريفاً لكل منها . فالحجاب المعنوي :
« وهو الجهل » * « ٣ » . وينتقل إلى الحجاب الحسي ويعرفه قائلاً : « هو ألت على لفسك » * « ٤ »
ويترسل في الذكر إلى أن يصل إلى حجب العناية ويريد بها : « حجب الإشفاق على الخلق من
الاحترق ، فهي الحجب التي تمنع السبحات الوجهية ، أن تحرق ما أدركه البصر من الخلق » * « ٥ »
يخلص من التعاريف السابقة إلى أن ابن عربي لم يقف عند الأصل في بحثه ، بل تطرق إلى
الفروع ، يضع الألفاظ الدالة عليها ، ممزاً بينها ، وموضحاً معنى لثنتي ، وأين لتعرق . فليست
الحجب كلها ملمومة ، لمتها ما هو رحمة ، إذ لولاها لاحترق الخلق وكل ما يدركه البصر .

الحَيَوَان

الحاء والياء والحرف المعتل أصلان : أحدهما خلاف الموت ، والآخر الاستحياء الذي هو
ضد الوقاية ، الأول للحياة والحيوان ، وهو ضد الموت والموتان ، ويسمى المطر حياً لأن به حياة
الأرض . والأصل الآخر : قوهم استحييت منه استحياء * « ٦ » . والحيوان : الحياة * « ٧ » .
ينظر ابن عربي إلى الحياة نظرة شاملة ، ليرى أنها ليست خاصة بالإنسان والحيوان
والنبات ، بل تشمل كل الموجودات في العالم الأعلى والأسفل ، ومن ضمنها الجمادات ، اعتماداً
على قوله تعالى : « وإن من شيء إلا يسبح بحمده ، ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان
حليماً غفوراً » * « ٨ » . ويعرف الحيوان أنه : « كل شيء خلقه الله ، سواء كان جماداً أو نباتاً أو
حيواناً في العالم الأعلى والأسفل » * « ٩ » .

« ١ » ديوان ابن عربي ، ص ١١٤ .

« ٢ » ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ١١٤ .

« ٣ » ابن عربي ، المصوحات المكية ، ج ٥ ، ص ٤١٣ .

« ٤ » ابن عربي ، المصوحات المكية ، ج ٥ ، ص ٤١٣ .

« ٥ » ابن عربي ، المصوحات المكية ، ج ٥ ، ص ٤٠٩ .

« ٦ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٢٨ .

« ٧ » المعجم الوسيط (حيب) .

« ٨ » سورة الإسراء ، آية ٤٤ .

« ٩ » ابن عربي ، المصوحات المكية ، ج ٦ ، ص ١٨٠ .

وهكذا لرى أن ابن عربي يأخذ الحياة على إطلائها ، لا يتقيد بتقييم علم من العلوم ، أو باختضاع الأمور إلى العقل والمنطق ، بل يسترسل في خياله ، ويرى أن كل مخلوق موجود ، ينعم بالنور الإلهي الذي يبعث فيه الحياة ، للذكرى والتسبيح .

الحَالِيَّة

الحياء واللام وما بعدهما معتل له أصول ثلاثة . فالأول طيب الشيء في ميل من النفس إليه والثاني : تحسين الشيء ، والثالث : تحية الشيء * «١» . والحالية : لابسة الحُلِّي ، يقال حَلَّيت الجارية حَلِّيًا : لبست الحُلِّي فهي حالية * «٢» .

يستخدم ابن عربي في أشعاره الألفاظ ذات الدلالة المحسوسة ، لتعطي معنى صوفياً مجرداً فيتبادر لمن يسمعه ، وهو يقول :

حَتَاءُ حَالِيَّةٌ لَيْسَتْ بِغَابِيَّةٍ تَفْتَرُّ عَنْ بَرْدِ ظَلْمٍ وَعَنْ شَنْبِ * «٣» «الوسط» .

بأن عزله مادياً ، واقم بذلك مما دفعه إلى توضيح ما يعنيه ، لفسر كل لفظ بمعنى يتألف المدلول العام له ، فيعرف الحالية بأنها «المرتبة بالأسماء الإلهية» * «٤» .

وهكذا فابن عربي من القلائل الذين وضعوا شعراً ، وعمل على شرحه ، ولجأ كل من قرأه بمعان لم تختصر على ذهنه ، فالحالية بالمفهوم العام : المرتبة بالحلي ، إلا أنه اعتبرها محلاة بالأسماء الإلهية .

الحُسْن

الحياء والسين والتون أصل واحد ، فالحسن ضد القبح ، يقال رجل حسن وامرأة حسناء وحُسَّانة * «٥» . والحسنة : الجميلة . يقال : حَسَنٌ حسناً جميل ، فهو حسن ، وهي حسناء . والحُسْن : الجمال * «٦» .

يفنى ابن عربي بالجمال ، ويتركه هائماً يطلبه على كل حال ، فعبر عن ذلك قائلاً :

مُدَّ عَقْدَ الحُسْنِ عَلَى مَفْرِقِهَا تَاجاً مِنَ التَّجْرِ عَشِيقَتُ اللَّهْبَا * «٧» «الرجز» .

((١)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣١٢ .

((٢)) المعجم الوسيط (حلي) .

((٣)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٦٨ .

((٤)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٦٨ .

((٥)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٩٢ .

((٦)) المعجم الوسيط (حسن) .

((٧)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠٧ .

فالحسن كما يراه : « مشهد عيني في مقام الفرق الذي تميز فيه العبد من الرب ، وهو أعلى عند المحققين العارفين بالله من المقام في عين الجمع » « ١ » . ولا ينسى ذكر صاحبة الحسن والتي يعنها بالحسنة ، إذ يقول :

حَسَنَاءُ حَالِيَةً لَيْسَتْ بِغَايَةِ تَقَرَّرَ عَنْ بَرْدٍ ظَلَمٍ وَعَنْ شَبِّ « ٢ » « البسط » .

نلاحظ في البيت السابق ، أنه لا يعني بالحسنة الفتاة الجميلة ، لأنها ليست الهدف الذي

يسعى للوصول إليه ، فهو يريد لها : « مقام الجمال من اسمه الجميل » « ٣ » .

من خلال التعاريف السابقة للمسمى معنى الحسن عنده ، المتمثل ، بالجمال الإلهي الذي

يشهده العبد في حالة الفرق ، لنور القمر يتلاشى عند طلوع الشمس ، ويظهر في الألق سر من أسرار الجمال ، تبتغى منه مظاهر الحسن ، وروح الأكوار ، لينعم صاحب الحال برؤية نور الأنوار وكذلك الحسنة ، فهي ليست فتاة بعينها ، بل رمزا يدل على الجمال الإلهي الذي لا يدانه جمال وهكذا فإن المقارنة بين المعين اللغوي والصوفي يقودنا إلى الوقوف على نقاط الالتقاء والاتراق بينهما ، فالمعنيان يدلان على الجمال ، والاختلاف بينهما هو في طبيعتهما ، فالأول مسادي ، والآخر مجرد يدل على الجمال المطلق .

الْحَمَام

الحاء والميم فيه تفاوت ، لأنه متشعب الأبواب جدا فأحد أصوله : اسوداد ، والآخر

الحرارة ، والثالث الدنو والحضور ، والرابع جنس من الصوت ، والخامس : القصد « ٤ » .

والْحَمَام : الموت . والحَمَام : جنس من الطيور من الفصيلة الحامية ، وهو أنواع ، والجمع حائم « ٥ » . نلاحظ الترابط في المعنى بين الأصول الأربعة الأولى : فالحرارة تسود ، وتنشأ عن القرب ، والصوت ينشأ عن الاحتكاك والاحتكاك يولد حرارة .

يرى ابن عربي بفكره الصوفي ، أن الحياة التي يجيها العبد في الدار القالية عدم ووهم ،

وأما الحياة الحقيقية فهي عودة الروح إلى منبعها ، وتركها هيكلها الوائل القائي .

((١)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠٧ .

((٢)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٦٨ .

((٣)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٦٨ .

((٤)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٧٤ .

((٥)) المعجم الوسيط (حم) .

ويعبر عن ذلك في بيت من الشعر يقول فيه :

وَيَحُومُ الحِمَامُ لِنُوحِ الحِمَامِ فَيَسْأَلُ مِنْهُ البَقَاءَ يَسِيرًا* «(١)» «الغارب» .

ويعرف الحِمَام بأنه : «مقام الفصال اللطيفة الإنسانية ، عن تدبير هذا الهيكل الظلماني ، من أجل ما أسمعته واردة التقديس والرضى والمشاهدة ، من اللطائف الإلهية والعلوم الربانية» * «(٢)» .
ولقد ربط ابن عربي بين الحِمَام والحِمَام مظهرًا تقوله اللغوي والبياني ، إلا أنه لفرق بينهما في المعنى الصوفي ، ولم يظهر ذلك واضحًا في البيت السابق ، فأتبعه في بيت آخر إذ يقول :

أَلَا يَا حَمَامَاتِ الأَرَاكَةِ وَالْبَانِ تَرْتَلِنَ لَا تُضَعِفْنَ بالشَّجْوِ أشْجَانِي «(٣)» «الطند» .

أراد بالحمامات : «واردات التقديس والرضى والنور والتزويه» * «(٤)» .

يظهر لنا من خلال تعريفه للحِمَام بمعنى الموت ، أنه ليس فناء ، بل بقاء ، وأن السروح الإنسانية عند انفصالها عن الجسد الظلماني في حالات المشاهدة ، وتلقي العلوم الربانية ، ما هو إلا مقاماً ، يتم فيه عين الجمع ، وهو مقدمة للبقاء الأبدى السرمدي . وأما في تعريفه للحِمَام ، فقد درج على طريقة الشعراء في بث الشوق والحزن ولوعة الفراق ، بل ذكر الحِمَام والبان والشجو والأشجان ، لما فيها من تأثير يأسر الألباب ، فيوظفها لتخدم المعنى ، وكفى لها عمسا لا يجوز به التعبير .

الحِشَا

الحاء والشين وما بعدها معتل ، أصلٌ واحدٌ ، وربما هز ليكون المعنيان متقاربين أيضاً .

والحِشَا : حشا الإنسان . والحِشَا : الناحية * «(٥)» . والحِشَا : ما دون الحجاب مما يلي البطن كله من الكبد والطحال والكروش ، وما يتبع ذلك ، والجمع : أحشاء * «(٦)» .

يبيد ابن عربي استخدام الاسعارات والكنائيات في بعض أشعاره ، ويقترنها بالمعاني

الصوفية ، فالحِشَا عنده كناية عن النفس ، التي هي مستقر للعشق والهوى ، فيقول :

دَرَمْتَ رُبُوعَهُمْ ، وَإِنَّ هَوَاهُمْ أبدأً جديكُ بالحِشَا ما يَدْرُسُ* «(٧)» «الكامل» .

«(١)» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٦٥ .

«(٢)» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٦٥ .

«(٣)» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٤٥ .

«(٤)» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٤٥ .

«(٥)» ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٩٦ .

«(٦)» المعجم الوسيط ، المجلد الأول ، ص ١٧٧ .

«(٧)» ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٣٥ .

« كفى عن النفس التي هي محل الهوى بالحشا ، لأنها كالحشوة في البدن »* «١» .
 نلمس من التعريف السابق ، أن ابن عربي يركز في ألفاظه على الباطن أكثر من الظاهر ،
 فالعلاقة القائمة بين الحق والخلق ، علاقة روحية ، ولا يلتقط الإشارات الربانية إلا الأنفاس ، فهي
 بؤرة التجمع والتأثر ، والوتر الحساس الذي يهتر لتوارد نبرات العشق وأنغام الهوى .

الحمى

الحمى الموضوع فيه كلاً يحمي من الناس أن يرمى . وحى الله : محارمه* «٢» .
 كفى ابن عربي عن النبوة بالحمى ، لذا فرق بين النبوة والولاية وبين الولي والنبي ، وأظهر
 الفرق بينهما . لباب النبوة قد أغلق ولم يبق إلا الولاية : وهي مقام يمكن الرسول فيه ،
 والارتشاف من منهلها ، وله في هذا المعنى شعرا يقول فيه :
 سَلَامٌ عَلَى سَلْمَى وَمَنْ حَلَّ بِالْحَمَى وَحَقَّ لثَلْبِي ، رِقَّةٌ أَنْ يُسَلِّمًا* «٣» «الطوبى» .
 فيعرف الحمى بأنه : « مقام لا ينال ، وهو النبوة ، فإن بابها مسدود فنعته بالحمى »* «٤» .
 ويرى أن الحمى : « هي الحماية الإلهية عند حجاب العزة الأسمى »* «٥» . فيقول :
 يَا تَجَلِّيَ أَلْمَا بِالْحَمَى وَاطْلُبَا مُجَدًّا وَذَاكَ الْعَلَمَا* «٦» «الرمز» .
 وهكذا اعتبر ابن عربي الرسول محمدا - صلى الله عليه وسلم - هو خاتم الأنبياء والرسل
 ، ويلمح بصريح العبارة بأن مقام النبوة لا يصله إلا الأنبياء ، وقد أغلق ، ولم يبق لنا سوى
 التسليم والتبرك من هذا المقام الخاص ، مضيفا هي آخر هو الحماية الإلهية ، والتي لا يسمح للعبد
 تجاوزه إذا لو كشف هذا الحجاب له لا حترق بنور جهاله

الحق

الحاء والقاف أصل واحد ، وهو يدل على إحكام الشيء وصحته . فالحق : تقيض الباطل
 ثم يرجع كل فرع إليه بمجودة الاستخراج وحسن التلقيح ، ويقال حق الشيء : وجب* «٧» .
 يعرض ابن عربي التواجبات التي على العبد أن يقوم بها لإرضاء ربه ، وما من الله علينا به
 من حماية ورعاية ، إذ يعرف الحق بأنه :

-
- ((١)) ابن عربي ، ترهان الأشواق ، ص ٣٥ .
 ((٢)) المعجم الوسيط (حم) .
 ((٣)) ابن عربي ، ترهان الأشواق ، ص ٢٥ .
 ((٤)) ابن عربي ، ترهان الأشواق ، ص ٢٥ .
 ((٥)) ابن عربي ، ترهان الأشواق ، ص ١٤٨ .
 ((٦)) ابن عربي ، ترهان الأشواق ، ص ١٤٨ .
 ((٧)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٧٠ .

« ما وجب على العبد القيام به من جانب الله ، وما أوجبه الرب للعبد على نفسه ، إذا كان هو العالم والعلم »* « ١ » .

لقد حدد ابن عربي مفهوم الحق ، وأظهر أن الله يعلم ما في السموات والأرض ، ويعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور ، فأوجب أموراً كامنة في باطن العبد ، ومجولة في طبيعته ، تخضع لهيئة الظروف المناسبة ، لتهديتها وتوظيفها لإطاعة الله وفاء لما زوده من نور العلم والمعرفة .

الحد

الحاء والبدال أصلان : الأول المنع ، والثاني طَرَفُ الشيء . فالحد : الحاجز بين شيئين* « ٢ » . والحد في اصطلاح الشرع . « عقوبة مقدرة وجبت على الجاني »* « ٣ » . لم يترك ابن عربي فرصة تتاح له ليتكلم عن العلاقة بين العبد والرب إلا اغتمها ، وأفرد لها باباً خاصاً للشرح والتعليق ، ومن أجل هذا أوجد اصطلاحاً سماه الحد ، ويعرفه بأنه : « الفصل بينك وبينه - الله - لعرف من ألت فتعرف أنه هو لتلزم الأدب معه »* « ٤ » . من هنا نلاحظ أن ابن عربي استخدم الحد بمعناه اللغوي ، ليبدل على الفصل بين الشيتين وألبسه لباس التصوف ليصف العلاقة بين الحق والخلق ، راسماً الخط المسموح بتخطيه أو الوقوف عنده وعدم تجاوزه والتزام الأدب مع الحق .

الحشر

الحاء والشين والراء فيه معنى السوق والبعث والالبعاث* « ٥ » . والحشر : الاجتماع ، والحشر : اجتماع الخلق يوم القيامة* « ٦ » . ولا ين عربي نظرة خاصة في الحياة بعد الموت ، وبالجنة والنار ، وبالْحَسَابِ والعذاب ، وبالنفخة والحشر ، فهي عنده أمور معنوية ، يلمح ولا يفصح ، فهو يعرف الحشر بأنه : « جمع ما فيه صدع ، به يقع الازدحام ، وبه يكون الالتحام ، تزوج النفوس بأبدانها »* « ٧ » . ولم يفصح ابن عربي بصريح العبارة عن معنى الحشر ، بل خلفها بجملة من الألفاظ الصوفية ذات الدلالات المتنوعة ، منها الجمع والالتحام والصدع وتزوج النفوس بأبدانها ، تاركاً

(١) ابن عربي ، المقروحات المكية ، ج ٣ ، ص ٢٢٨ .

(٢) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٦٣ .

(٣) المعجم الوسيط (حد) .

(٤) ابن عربي ، اصطلاح الصوفية ، ص ٥٣٠ .

(٥) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٩٧ .

(٦) المعجم الوسيط (حشر) .

(٧) ابن عربي ، المقروحات المكية ، ج ٨ ، ص ٩٦ .

الأمر - كما يقول في كثير من تعليقاته - لكل لبب ، فهل الجمع يكون بين الحق والخلق والالتحام بين النور والروح بعد أن تزوج النفوس بأبدانها ؟ قد يكون هذا ما قصدته وقد لا يكون

الخيال

الخاء والياء واللام أصل واحد يدل على حركة في تلون ، فمن ذلك الخيال ، وهو الشخص ، وأصله ما يتخيله الإنسان في منامه ، لأنه يتشبه ويتلون * «١» . والخيال : الطيف ، والخيال من كل شيء : ما تراه كالظل * «٢» .

يعتبر ابن عربي الخيال مصدراً مهماً من مصادر المعرفة ، وذلك أن الله - سبحانه وتعالى - يسري حكمه في الموجودات والمعلومات ، فيعرف الخيال بأنه : « وسيلة هامة من وسائل المعرفة ، بل إنه بالفعل أعظم قوة في الإنسان من قوى المعرفة ، لأن حكمه يسري في الموجودات ويسري في العدميات »* «٣» . بل يعتبره حضرة وجودية صحيحة ، تتجسد صورته فتصبح ذات أرواح ومعاني ، فهو عنده : « حضرة مستقلة وجودية صحيحة ، ذات صور جسدية تلبسها المعساني والأرواح ، فتكون درجته بحسب ما اعتقده »* «٤» . وينطلق في هذا العالم ، يتقلب الأمور ويلاحظ أن الأشياء تتغير وتبدل ، ولا تبقى على حال ، سواء كانت مادية أو معنوية . فهي الآن غير ما كانت عليه في الماضي ، وما ستكون في المستقبل ، فهناك وجود لما هو غير موجود باعتبار ما سيكون ، ويستثنى من ذلك الله تعالى ، فهو لا يقبل التبدل والتحويل . فالغير في الممكنات وصورها يسميه الخيال ، فيعرفه بأنه : « عدم بقاء في الدنيا والآخرة وما بينهما ، ولا روح ولا نفس ولا شيء مما سوى الله على حالة واحدة ، بل تبدل من صورة إلى صورة دائماً أبداً ، وليس الخيال إلا هذا »* «٥» .

ويرى أن كل ما هو محسوس أو ما يمكن أن يحظر للعقل من رموز ، ويمكن تأويله لمعرفة حقيقته فهو خيال : حيث أنه : « الحضرة - أو الحال - التي تظهر فيها الحقائق الوجودية في صور رمزية ، فكل ما يظهر للحس أو للعقل مما يجب تأويله لمعرفة حقيقته خيال »* «٦» .

((١)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٨٧ .

((٢)) المعجم الوسيط ، المجلد الأول ، ص ٢٦٦ .

((٣)) الجزائر القناء والحب الإلهي عند ابن عربي ، ص ١٢٩ .

((٤)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٥٤٠ .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٥٧٢ .

((٦)) ابن عربي ، نصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم علي ، ج ٢ ، ص ١٠٥ .

ويختار ابن عربي في طبيعة الخيال ليراه : « حس باطن بين العقول والمحسوس »* « ١ » .
 ويستمرسل في فكره إلى عالم فريد من نوعه ، حيث يمكن لصاحب الخيال النكاح والالتذاذ ، فيولد له ذرية تسمى أولاد الخيال ، منهم من يلزمه في عالمه ، ومنهم من يسبقه إلى عالم الشهادة ويسمى مثل هذا العالم بعالم الخيال ، يعرفه بأنه : عالم من يشهده يغيب عن إحساسه ، وترفع عنه التكاليف ، وهو دائماً في لذة وفي نكاح ، فإن نكح والتذ يولد له في عالم الخيال أولاد ، منهم من يبقى له ذلك في عالمه ، ومنهم من يخرج ولده إلى عالم الشهادة* « ٢ » .

من خلال التعاريف السابقة ، وتأمل ما قاله ابن عربي نرى أنه قد سبق الفكرة الأوروربي الحديث فيما نقرؤه أو نشاهده من اللام تدور حول الخيال العلمي من اختراق للزمان أو العودة لأزمة سابقة ، واعتبار ما كان ، وتوقع ما سيكون . كل ذلك جسده ابن عربي في كتاباته تحت اسم الخيال .

الختم

الحياء والتاء والميم أصل واحد ، وهو بلوغ آخر الشيء ، أما الختم : هو الطبع على الشيء ، لذلك من الباب أيضاً ، لأن الطبع على الشيء لا يكون إلا بعد بلوغ آخره في الإحراز* « ٣ » .

لقد ذكر الصولية الختم في كثير من أقوالهم ، إلا أن أحداً منهم لم ينجح في لسم شمله وضبط رسمه ، وبقي الأمر على حاله إلى أن جاء ابن عربي ، الذي لسر فأجزل ، وشرح فأتم .
 ليرى أن الختم ، يكون أوحده زمانه ، ويقر القاصي والداني بولايته : « لهو في كل زمان ، بل هو واحد في العالم يختم الله به الولاية المحمدية* « ٤ » . ويقرله بالولاية والأولياء . ويجعل لهم ختماً ، هو عيسى عليه السلام ، يسميه ختم الأولياء . لهو : « ختم يختم الله به الولاية العامة من آدم إلى آخر ولي وهو عيسى عليه السلام* « ٥ » . ويؤيده أيضاً حين يعرفه بأنه : « علامة الحق على قلوب العارفين* « ٦ » . ويشير إليه بالنقش الإلهي الذي يمتاز به قلب عبد من عباد الله المقربين ، ويمثل به اسم الله الأعظم ، إذ إنه « صورة الجمعية الإلهية والعلامة التي هي نقش الفص ، وهو

((١)) ابن عربي ، المعوجات المكية ، ج ٦ ، ص ١٥٢ .

((٢)) ابن عربي - محيي الدين - لصوص الحكم ، طرح القاشاني - ج ١ - مصر - الباني الحلبي - ط - ١٩٦٦ م ص ٦١٨ .

((٣)) ابن لارس مكليس اللفة ، المجلد الأول ، ص ٣٩٢

((٤)) واضي ، المرجع السابق ، ص ٦٩ .

((٥)) واضي ، المرجع السابق ، ص ٦٩ .

((٦)) ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٢٨ .

الاسم الأعظم* «١» - ويصف من يتمثل بالحنتم بالمشبه بمن صحب النبي - صلى الله عليه وسلم - بالترامق بأقواله وأفعاله ، بالمجاهدة والتجلي ، مصداقاً لمن عرف الحنتم بأنه : « هو ما ختم به على مقامك ، عند منتهى مقامك ، وكذلك إذا كنت في زمانك الخاص بك بين إخوانك على ما كان عليه من تقدم من صحابة النبي - صلى الله عليه وسلم - من العمل السني والتجلي العلي ، ومن ذلك رفع ستر ، ومجاهدة فكر »* «٢» .

لقد ليح ابن عربي في للمة الكلمات المتأثرة ، ليهدي بها القلوب الخائرة ، والمعطشة لفهم الحنتم ، ورفع الغطا وكشف السر ، وإزالة الغموض الذي واكب معناه ، وتوضيح ما بينه وبين الولاية من لغز ، وحل مغزاه .

الخلق

الحياء واللام والقاف أصلان ، أحدهما تقدير الشيء، والآخر ملامسة الشيء* «٣» .
والخلق : الناس ، والخلق : المخلوق* «٤» .

يؤمن ابن عربي بالتغير الدائم للموجودات ، وتنقلها من حال إلى حال ، طبقاً لتجلي الخالق لها ، فتغير صورها وتبدل ، فالخلق عنده : « تجلٍ إلهي دائم فيما لا يحصى عدده من صور الموجودات ، وتغير دائم ، وتحول في الصور في كل آن* «٥» . ويزيده وضوحاً يربط الوجود بوجوده الذي لا يخفى خلقه ، سواء كان بأسمائه أو صفاته ، فالتميز بين الموجودات ظاهر ، وبرحمته وجمال نوره كل منها بادٍ وذلك بحسب استعداده ، لأن الخلق : « هو ذلك التجلي الإلهي الدائم ، الذي لم يزل ولا يزال ، وظهور الحق في كل آن ، فيما لا يحصى عدده من الصور ، وهذا الظهور مع كثرته ، ودوامه لا يتكرر أبداً ، لأن نسبة الذات الإلهية إلى كل صورة من صور الوجود غير نسبتها إلى الصور الأخرى* «٦» . ويلجأ في تعريفه إلى تحليل تكوين الخلق ، من حيث النور والظلمة ، فالوجود بدون التجلي لواجده عدم ، فيعرفه ويقول : الخلق : « نور في ظلمة في حال عدمه ، وأما في حال وجوده، فهو نور على نور لأنه عين الدليل على ربه* «٧» .

((١)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ٦١٨ .

((٢)) ابن عربي ، عنقاء مغرب ، ص ١٧ .

((٣)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٧٦ .

((٤)) المعجم الوسيط (معلق) .

((٥)) ابن عربي ، نصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج ٢ ، ص ٨ .

((٦)) ابن عربي ، نصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج ٢ ، ص ٢٨ .

((٧)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٦ ، ص ١٧٩ .

نلاحظ من التعاريف السابقة ، أن لابن عربي نظرية خاصة في الخلق ، تقوم على الربط بين اللاهوت والناسوت ، فالوجود عدم إذا لم يتعمده الله بالرحمة والنور ، لعملية الخلق مستمرة إلى الأبد ، بفعله وإرادته ، فإذا أراد شيئاً يقول له « كُنْ فيكون » .

الخزقة

الخاء والراء والقاف أصل واحد وهو مزق الشيء وجويه « ١ » . والخزقة:القطعة من الثوب الممزق * « ٢ » .

لقد خرج ابن عربي عن المفهوم المحدود لمعنى الخزقة ، والتي كانت لباساً لمنسبي الطريقة ، وعلامة على قبولهم المراداً في الجماعة ، إذ يجري ذلك ضمن طقوس خاصة . وأصبحت ترمز لمعنى معنوي ، يدل على التقوى، والاتصاف بالأخلاق الحميدة والأدب، فيعرفها بأنها : « عبارة عن الصحة والأدب والتخلق ، وهو المعبر عنه بلباس التقوى » * « ٣ » . ويقول في قصيدة له :
 ألبستُ بنتَ زكي الدين خِرْقَتَنَا من بعدِ صَحْبِهَا إِيَّايَ بالأدب * « ٤ » « السط » .
 فانحور الرئيسي لهذا المفهوم بالنسبة له ليس اللباس ، ولا غرابة في ذلك ، فالإنسان - بلا روح - ظاهره ليس إلا عدما ، فهو صورة لما وراء الصورة من خلق ونقاء وحسن سيرة .

الخبيث

الخاء والباء والثاء أصل يدل على خلاف الطيب، يقال خبيث: أي ليس بطيب * « ٥ » .
 والخبيث كثير الخبيث ، والخبيث : النجس * « ٦ » .
 يرى ابن عربي أن العبادة لا تفهم على ظاهرها ، فأصلها امتزاج الأرواح ، وتقارها .
 ويسمي ابن عربي من يعبد الله في أحواله وصوره التي يتجلى فيها لأكوانه بالخبيث ، فيعرفه بأنه :
 « هو الذي عبد الله في الأغيار » « ٧ » .
 وهكذا فإنه يدعو إلى عبادة الله ، الواحد الأحد الفرد الصمد ، والابتعاد عن عبادته في مخلوقاته ، لأن صورته في الموجودات مغيرة من حالة إلى أخرى ومن يفعل ذلك يكن خبيثاً في عبادته .

((١)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٥٤ .

((٢)) المعجم الوسيط، المجلد الأول ، ص ٢٢٩ .

((٣)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ٤٥١ .

٤٤٤ ٢٢٢ ٢٢٢ ٢٢٢ ، ذلة أن الله عز وجل ، ص ٥٧ .

((٥)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٨٩ .

((٦)) المعجم الوسيط (بحث) .

((٧)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٥ ، ص ٤٧٣ .

الخلفاء

الحاء واللام والفاء أصول ثلاثة ، أحدها أنه يجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه والثاني لتمام والثالث: الضمير « ١ » . والخلفاء جمع خليفة وهو المستخلف ، والخليفة السلطان الأعظم « ٢ » . يرى ابن عربي أن السمة التي يجب أن تغلب على الخليفة هي الاتصاف بالكمال ، ويكون عبادته لله قائمة على المشاهدة ، حتى ينسى له استقبال العلوم الدنية ، والحكم بالأوامر السني يتلقاها عيانا من الله ، ولم يسم خليفة إلا لأن الله استخلفه في أرضه ليحكم بشريعته ، فيعرف الخلفاء بأنهم : « هم الكمل من رجال الله ، عبدوا على المشاهدة لا على الغيب ، هم الذين تكون لهم الرؤية الإلهية جزاء لا زيادة » « ٣ » . وهكذا يعتبر ابن عربي الخلفاء ظل الله في أرضه ، لا ينطقون عن الهوى بل يوحى لهم ، لأنهم دائمو المشاهدة لله - سبحانه وتعالى - فأحكامهم مقدسة وأوامرهم نافذة لأن رؤيتهم رؤية إلهية ، جبلت في طبيعتهم . فإطاعتهم واجبة ، والخروج عليهم كفر ، ولا يقصد بالخلفاء الحكام والسلطين ، ولكنه لفظ عام يشمل الكمل من الرجال ، أولئك الذين أدلوا نفوسهم ، وتمسكوا بعبوديتهم لقرهم الله منه ، دعاؤهم مستجاب وطلبهم نافذ عند الله - سبحانه وتعالى - .

الخرد

الحاء والراء والذال أصل واحد ، وهو صوت الشيء عن المسيس ، فالجارية الخريدة : هي التي لا تمس قط « ٤ » . والخريدة : اللؤلؤة لم تنقب ، والخرد جمع خارد : وهو الفقى الذي لان صوته وظهر فيه أثر الحياء « ٥ » . استخدم ابن عربي في أشعاره كثيرا من الألفاظ الدالة على الغزل ، والتي تبدو للوهلة الأولى غزلا ماديا . واستعار بعض الألفاظ ليدل بها على مفاهيم صوفية ، وكان منها الخرد ، إذ يقول :

يا طَدَلًا عِنْدَ الأَثِيلِ دارِسا
لاعبتُ فيه خُرْدًا أوِانِسا « ٦ » « الترجمة » .
ويريد بالخرد : « الحكم الإلهية التي يأنس بأنس الإطلاع عليها قلب العارف » « ٧ » .

(١) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ص ٣٧٤ .

(٢) المعجم الوسيط (خلف) .

(٣) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٥ ، ص ٣٥٤ .

(٤) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٥٧ .

(٥) المعجم الوسيط (خرد) .

(٦) ابن عربي ، لرهان الأنشواق ، ص ٧٥ .

(٧) ابن عربي ، لرهان الأنشواق ، ص ٧٥ .

لقد كفى عن الحكم الإلهية بالحدرد ، وذلك لثقافتها وسلامتها من العيب والتعير ، كالجارية الخريفة التي تمتاز بحسن الحديث ورقته ولينه وعمل القلوب إليها والأنس بها . فهي كالفتاة البكر في خجلها وتمنعها ، والشعور بالسعادة بلقائنها والظفر بها .

الخميّلة

الحفاء والميم واللام أصل واحد يدل على انخفاض واسترسال وسقوط . والحامل : الحفي والخميّلة : مَفْرَجٌ من الرمل في هَبْطَةِ مَكْرَمَةٍ للنبات * «١» . والخميّلة : الشجر المجتمع الكثير الملتص الذي لا يرى فيه شيء إذا وقع في وسطه . والخميّلة : كل موضع كثُر فيه الشجر * «٢» . إن الطبيعة بما فيها من جمال أثارت لريجة ابن عربي ، وتركته هائماً بتور الأنوار واهب الكون حسنه الفتان ، وتمتعت عبقريته الشعرية بأجل الألقان ، فقال :

وَهَمَّتْ سَحَابُهَا بِكُلِّ خَمِيْلَةٍ وبكل مَيَادٍ عَلَيْكَ تَعِيْدُ * «٣» «الكامل» .

ويريد بالخميّلة : « قلب الإنسان بما يحمله من المعارف الإلهية » * «٤» .

لقد أحسن ابن عربي الاختيار ، بأن استعار الخميّلة لتدل على القلب ، وذلك لاتصاف كليهما بالكثافة ، والاتساع . فالقلب بستان تشدو الحمام على لفته أهدع الألقان ، كاخميّلة يداعبها النسيم العليل الوستان .

الحدرد

الحفاء والذال والراء أصلان : الظلمة والستر ، والبطاء والإقامة * «٥» والحدرد : كل ما واراك من بيت ونحوه . والحدرد : ستر يعد للمرأة في ناحية البيت * «٦» . نلاحظ أن ابن عربي في كثير من أشعاره يبدو وكأنه يتغزل بامرأة حقيقية ، بينما هو في واقع أمره ، يطرح فكراً صوفياً مغلفاً بإطار مادي . ولنلمس ذلك في قوله :

بأني طفلة لعوب تمادى من بنات الحدرد بين العوائق * «٧» «الحدرد» .

ويريد بالحدرد : « حجاب الصون والحفظ والغيرة » * «٨» .

(١) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٨٠ .

(٢) المعجم الوسيط (طر) .

(٣) ابن عربي ، ترهان الأشواق ، ص ٣٧ .

(٤) ابن عربي ، ترهان الأشواق ، ص ٣٧ .

(٥) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٤٧ .

(٦) المعجم الوسيط (حدرد) .

(٧) ابن عربي ، ترهان الأشواق ، ص ٧٩ .

(٨) ابن عربي ، ترهان الأشواق ، ص ٧٩ .

وهكذا فإن ابن عربي قد استخدم الخدر الخاص بالمرأة ، لكي يفي به عن حجاب الصون والحفظ والفيرة ، لما في ظاهر المعنيين اللغوي والصوفي من تقارب ، إذ المرأة تستر في داخل بيتها وفي ركن خاص من أركانها صوتاً لها وحرصاً عليها من كل ما قد يسيء إليها ، مثلها كممثل الحكمة العلوية الإلهية التي تستر خلف حجاب الصون ، ثم تسر من الحضرة الإلهية عبر المنازل العلوية ، حتى تصل إلى قلب العارف .

الخيام البيض

الخاء والياء والميم أصل واحد يدل على الإقامة والثبات . يقال خيم في المكان : أقام به ، ولذلك سميت الخيمة * « (١) » . والخيمة : كل بيت يقام من أعواد الشجر ، يلقي عليه نبت يستظل به في الحر * « (٢) » .

استعار ابن عربي الخيمة لأهميتها وسهولة إنشائها ، واختار لها اللون الأبيض ليدل على النقاء والصفاء ، واستخدمها استخداماً مجازياً حيث يقول :

حيثُ الخيامُ البيضُ تُشرقُ للذي نحويه من تلكَ الشموسِ الطُّلُعِ « (٣) » «تكملة» .
يريد بالخيام البيض : « الحجب التورانية التي على السحبات الوجهية » * « (٤) » .

وهكذا نجح ابن عربي في اختيار ألفاظه ، فاختار الخيام التي تستخدم للوقاية من ضرب الشمس وأضرارها ، ووظفها لتصبح ذات معنى صوفي ، يعني الحجب التورانية التي تقى الفاني من الاحتراق بنور وجه الحق وجماله .

الدين

الذال والياء والنون أصل واحد إليه يرجع فروعه كلها ، وهو جنس من الانقياد والذل : فالدين : الطاعة * « (٥) » . والدين : الملة ، والدين : الاعتقاد بالجنان والإقرار باللسان ، وعمل الجوارح بالأركان * « (٦) » .

نظر ابن عربي للدين نظرة مخالفة للمفهوم العام ، والذي يركز بشكل خاص على التلطف بموجبات الاعتقاد ، والعمل بأركانه ، بإشراك اللسان والجوارح .

(١) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الأول ، ص ٣٨٨ .

(٢) المعجم الوسيط (م) .

(٣) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠٣ .

(٤) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠٣ .

(٥) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤٢٨ .

(٦) المعجم الوسيط (د ان) .

فهو يرى أن الدين ينبع من النور القلبي ، عقب الثقائه بمصدر الأنوار ، واستمداد الأحكام من غير واسطة سوى الإلهام فيشير إليه بأنه : « اهتدى المستفاد من النور القلبي ، واللازم للقطرة الإنسانية المستلزم للإيمان اليقيني »* « ١ » .

يلمح ابن عربي إلى وحدة الأديان ، باعتبار أنها تصدر عن الواحد الديان ، والاختلاف فيها ليس بالشكل والنفات بالوصول إلى الحقيقة ، والتي أكملها الحقيقة المحمدية ، منبع الأنوار وسر الأسرار ، فأتم الأديان وأكملها من كان على القدم المحمدي .

الدجى

الذال والجيم أصلان : أحدهما كشبه الدبيب ، والثاني شيء يغشى ويغشى* « ٢ » . والدجى : سواد الليل وظلمته* « ٣ » .

يسير ابن عربي على درب التصوفة ، إذ يعتبر ما يورد من الغيب سرّاً من الأسرار ، لا يطلع عليها العامة ، لجهلهم وضيق أفقهم ، وضعف نور قلوبهم وأورد الدجى ليبدل على الغيب ، فيقول :

في كبدى نارُ جوى مُحَرِّقَةٌ في خَلْدِي بدرُ دجى قد هَرَبَتْ* « ٤ » « (الرحم) » .
فالدجى : « إشارة إلى الغيب ، والغيب ستر »* « ٥ » .

نلاحظ أن ابن عربي قد قرن الدجى بالغيب ، وكلاهما يطغى عليه الخفاء . فالظلمة عماء والغيب ستر لا يخترقه إلا صاحب حال ، أو عارف طافت روحه في النضاء .

الدمى

الدمية الصورة المثلثة من العاج وخيره ، يضرب بها المثل في الحسن ، والدمية : الصنم المزين جمعها دُمى* « ٦ » .

أوضح ابن عربي أن الله يتجلى للموجودات بنسب متفاوتة ، وبماها النسب الربانية واستخدام الدمى كناية عنها ، فيقول :

وما عليها أن تُردُّ لحيّة ولكن لا احتكام على اللُمنى* « ٧ » « (الظنون) » .

(١) ابن عربي ، للمسو ابن عربي ، ج ١ ، ص ٩٠ .

(٢) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤٠١ .

(٣) المعجم الوسيط (دجا) .

(٤) ابن عربي ، ترخان الأندلس ، ص ١٠٤ .

(٥) ابن عربي ، ترخان الأندلس ، ص ١٠٤ .

(٦) المعجم الوسيط (دمي) .

(٧) ابن عربي ، ترخان الأندلس ، ص ٢٥ .

والدمى : « كناية عن الحقائق الإلهية والنسب الربالية »* « ١ » .

وهكذا استخدم ابن عربي الدمى ، وذلك لأن صورة الرخام عنده صفة من الصفات الإلهية ، فكما يقول : الكل يعبد الله على الصورة التي يراها ، فعابد الصنم يعبد صورة مسن صور تجلي الله على ممكناته .

الذِّكْرُ

الذال والكاف والراء أصلان ، وعنهما يفرع كلم الباب ، فالذِّكْرُ : التي وُلِدَتْ ذِكْرًا ، والمذكور : التي تلد الذكور عادة . والأصل الآخر : ذكرت الشيء ، خلاف نسيت ، ثم حمل عليه الذكر باللسان * « ٢ » . والذكر : الصيت ، والذكر : الصلاة لله والدعاء إليه . والذكر : القرآن* « ٣ » .

إن جل الصوفية يعتبرون الذكر في طلائع الشعائر والأعمال التي تمهي الفرصة للفتح ، والولوج إلى عالم الغيب ، إلا أن مفهومهم له كان عاتما ، ولم يصبح ذا قاعدة ثابتة ، تنفرع منها أنواعه المتعددة إلا بمحجى ابن عربي ، الذي اشتهر بحسن التصنيف والتبويب ، وإعطاء كل جديد في مجال الصوفية والتصوف . فهو يرى أن الذكر النالدة المشرفة على الحق ، وبه يتم الاتحاد ، ويفنى الموجود عن وجوده ، ويتحقق فيه الحلم الصوفي ، إذ ينكشف له الحق ، فيعرفه بأنه : « المقام الذي إذا وصل له الصوفي انكشف له الحق ، وانحى كل أثر بين الواحد والكثير ، أي بين الحق والخلق ، والذكر والمذكور ، وتحققت وحدة الاثنين »* « ٤ » .

ويعتبره إلهيا يعنه الخلق للحق ، لفسره بأنه : « نعت إلهي ، وهو نفسي وملقى في الحق وفي الخلق ومع كونه إلهيا ، فهو جزء ذكر الخلق »* « ٥ » . وينشد شعرا في هذا المعنى ، يقول فيه :
فَالذِّكْرُ يُعْجِبُنِي وَالذِّكْرُ يَكْشِفُ لِي
نَجَابَ السَّمَاءِ وَنَجَابَ الْأَرْضِ فِي نَبَأِ « ٦ » « السبط » .
ويتابع حديثه عن الذكر ، ذاكرا أقسامه والتي منها : الذكر القديم ، وهو : « ذكر الحسنى وإن حكى ما نطق به الخلق »* « ٧ » . ويقصد بذلك : أنه إذا كان الحق لسان العبد فالذكر قديم .

((١)) ابن عربي ، ترجان الأشواق ، ص ٢٥ .

((٢)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤٤٦ .

((٣)) المعجم الوسيط (ذكر) .

((٤)) داود ، الغناء عند الصوفية ، ص ٢٧١ .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٤١٢ .

((٦)) ابن عربي ذبوان ابن عربي ، ص ١٢٦ .

((٧)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٨ ، ص ١٣١ .

الذكر الحادث إذ إنه : « ما نطق به لسان الخلق ، وإن تكلم بالقرآن الخفي »* « ١ » . وبضيف أنواعا أخرى منها ذكر اللسان : ذلك الذكر الذي يتردد على لسان العبد ، والتابع من النفس ، إذ الصلة قائمة بين اللسان والنفس ، ويعرفه بأنه : « ذكر النفس »* « ٢ » . أما القلب ، فله ذكر خاص به ، إذ يتأثر بالنور الإلهي الذي يشع منه ، ليعرفه قائلا : ذكر القلب : « وهو ذكر الأفعال الذي تصور نعماء الله وآلاؤه منه »* « ٣ » . ويتبع ذكر آخر ، وهو ذكر السر ، ويرى أنه : « معاينة الأفعال ومكاشفة علوم تجليات الصفات »* « ٤ » . أما ذكر الروح ، فهو أكثر الأذكار صفاء ونقاء ، لأن الروح تخلو من الرين ، وليس بينها وبين الأنوار حجاب ، فيقول : ذكر الروح : « هو مشاهدة أنوار تجليات الصفات مع ملاحظة نور الذات »* « ٥ » . وبذكر نوعا آخر من الذكر ، يقوم على مشاهدة الذات الإلهية ، في الحضرة القدسية ، مع بقاء الفوق بين الداتين ، ويعرفه قائلا : ذكر الخفي : « هو مشاهدة جمال الذات مع بقاء الأثينية »* « ٦ » . من خلال الرحلة مع ابن عربي في عالم الذكر ، نستخلص جل فكره الذي يدور حول الصلة القائمة بين العبد والرب والتي يعززها الذكر ، إذ بواسطته ترتفع الحجب ، وتذلل الصعاب ويكشف الغطاء ، ويحدث الفناء ، لتمحي الرسوم وتختلط الأسماء .

الذَّهَبُ

الذال والهاء والباء أصل يدل على حسن ونضارة ، من ذلك الذهب وبقي أصل آخر وهو ذهاب الشيء : مُضِيَّهٌ* « ٧ » والذهب : عنصر فلزي ، أصفر اللون ، وزله الذري ١٩٧.٢ ، وعدده الذري ٧٩ ، وكثافته ١٩.٤* « ٨ » .

استعار ابن عربي أجل المعادن وأثمنها ، ليكني بها عن أكمل مراتب المقامات ، فيقول :
مَدَّ عَقْدَ الْحُسْنِ عَلَى مَفْرِقِهَا تَاجًا مِنْ التَّيْرِ عَشِقْتُ الذَّهَبَا « ٩ » « (الرحمة) » .

-
- ((١)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٨ ، ص ١٣١ .
((٢)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ٨٠ .
((٣)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ٨٠ .
((٤)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ٨٠ .
((٥)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ٨٠ .
((٦)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ٨٠ .
((٧)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤٤٨ .
((٨)) المعجم الوسيط (ذهب) .
((٩)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠٧ .

لقد أورد ابن عربي الذهب في البيت السابق ليزين به عالم خياله ، ذلك العالم الذي يشمل على الصور الغيبية التي لا تختر على ذهن أهل الرسوم ، ولا العامة من البشر ، بل هي خاصة لأهل الله من الصوفية والذين يسميهم ابن عربي بالعارفين ، إذ يعتبرهم الصفوة من الخلق ، كالذهب بين غيره من المعادن . ومن أجل هذا لهم أهل لتلقي العلوم الغيبية التي هي أظهر المعارف وأنقاهها وأصدقها إخبارا بالحقائق ، إذ لهم مقامات الكمال التي كفى عنها بالذهب فيقول : الذهب : « صفة كمال لكامل مراتب المقامات »* « ١ » .

نلاحظ أن ابن عربي يعتبر المقامات مراتب ، يصل بعضها إلى درجة الكمال ، ويبحث في معجم الألفاظ ليعثر على ستار يستر فيه رمزه ، فيقع الاختيار على ما عظم شأنه وغلا ثمنه ، لشرف المقام الذي وصل إلى درجة الكمال ، فأحسن الاختيار ، وأجاد النظم ، واستخدم لفظ الذهب _ وهو معدن له قيمة مادية في المعنى اللغوي _ كاصطلاح صوفي يخرج عن معناه المؤلف ليدل على معنى مجرد .

الرؤية بالظهور

الراء والهمزة والياء أصل واحد يدل على نظر وإبصار بعين أو بصيرة* « ٢ » . الرؤية : الإبصار بحاسة البصر ، يقال رآه يراه رأيا ورؤية : أبصره بحاسة البصر* « ٣ » .

لقد قلب ابن عرب الموازين في اصطلاحاته ، فسمع بلا أذن ورؤية بدون استخدام حاسة البصر ، وشم ولمس عن بعد ، والرؤية بالظهور . إن التأمل في اصطلاحاته يقف حائرا لغريب مد يسمع ، إذ اللامعقول في مجال العقل والفكر ، يصبح والعا في نطاق الروح والبصيرة ، ولا غرابة في ذلك ، فالحواس عند ابن عربي معطلة ، وإن لم تكن كذلك فهي خارجة عن حقيقة عملها للرؤية التي تختص بما العين دون غيرها من الحواس تصبح ممكنة خارج مدى هذه الحاسة ، وذلك عندما يفقد المرء القدرة على تحديد الاتجاهات ، إذ لا خلف ولا أمام ، ولا أعلى ولا أسفل وعندما يسأل عن هذا يتسم ويجيب : الرؤية بالظهور : « نور من يراه يزول عنه حكم الخلف ، فلا يرى له ظهرا ولا قفا ، ولا يفرق في تلك

((١)) ابن عربي ، ترجمان الألفاظ ، ص ١٠٧ .

((٢)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٠٤ .

((٣)) المعجم الوسيط (رأى) .

الرؤية بين جهاته ، بل لا يعقل لنفسه جهة إلا بالفرض لا بالوجود» * «١» .
 لنمح من خلال تعريف هذا الاصطلاح ، أن تلك الحالة فيها فقد الإدراك ، وزوال
 للجهات ، وانعدام للوزن ، واضمحلال للأين، فكأنه وهم أو خيال ، أو صورة بلا شكل أو ظل
 هو في جسده وخارجته ، انعدام المنطق ، وشل الفكر ، فانت لست أنت ، هيكل تحلل وتشكل في
 عالم غير منظور .

رجال

الراء والجيم واللام معظم بابه يدل على العضو الذي هو رجل ، والرجل الواحد مسن
 الرجال وربما قالوا للمرأة الرَّجُلَة * «٢» . والرجال جمع رجل ، والرجل : الذكر البالغ من بني
 آدم * «٣» .

أضاف ابن عربي الرجال إلى كثير من الخوارق والأفعال ، فهم يتحكمون بالعالم كل
 حسب القدرة الموهوبة له ، يقفون على أسرار الأسماء الإلهية ، ولواعيتها بالأكوان . فمنهم من له
 حكم التصرف بالملك والملكوت ، وعالم الغيب ، وما أوجده اللاهوت فأعطى لكل منهم نصيباً
 فقال : رجال المطلاع : « وهم الذين هم التصرف في الأسماء الإلهية ، فيستولون بما شاء الله ،
 وهم أعظم الرجال وهم الملامية » * «٤» . ويتبعهم رجال الظاهر القادرون المطلعون على عالم
 الشهادة ليصفهم بأنهم : « الذين هم التصرف في عالم الملك والشهادة » * «٥» .
 أما رجال الباطن : وهم الذين هم القدرة على استئصال أرواح الكواكب ، فيرى أنهم :
 « الذين هم التصرف في عالم الغيب والملكوت ، فيستولون الأرواح العلوية بمهمهم فيما يريدونه
 وأعني أرواح الكواكب لا أرواح الملائكة » * «٦» . ولا ينسى البرزخ وعالم الجبروت ورجالاته
 ليسمهم رجال الحد ، الذين هم القدرة على التصرف في عالم غير منظور ، بين الحياة الدنيا
 والآخرة محصور . فهم : « الذين هم التصرف في عالم الأرواح النارية ، عالم البرزخ والجبروت
 فإنه تحت الجبر » * «٧» . وعلى رأس هؤلاء الرجال ، أصحاب الشأن والتصرف في كل وضع ،

((١)) راهبي ، الروحية عند محبي الدين بن عربي ، ص ١٥٠

((٢)) ابن لارس ، مقاييس اللغة ، المجلد ، ص ٥١٣ .

((٣)) المعجم الوسيط (رجل) .

((٤)) راهبي ، المرجع السابق ، ص ٩٢ .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ٤٥٢ .

((٦)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ٤٥٢ .

((٧)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ٤٥٢ .

وحال، هم رجال المطلع : « الذين هم التصرف في الأسماء الإلهية، فيستترلون بما ما شاء الله وهذا ليس لغيرهم، ويستترلون بما كل ما هو تحت تصريف الرجال الثلاثة ، رجال الحد ، والباطن ، والظاهر »* «١» .

من جملة هذه الأقوال ، لرى أن ابن عربي يسبح في عالم الخيال ، يجسد رجالا يتسبون إلى عالم الملك ، يديرون هذا الكون ، بعد أن أطلعهم الله على سر أسمائه ، وتأثيرها في كل كائن موجود بأرضه وسماه .

الرب

الراء والباء يدل على ثلاثة أصول : فالأول : إصلاح الشيء والقيام عليه . فالرب :

المالك ، والخالق ، والصاحب . والرب : المصلح للشيء ، والله جل ثناؤه الرب ، لأنه مصلح

أحوال خلقه . والأصل الآخر : لزوم الشيء والإقامة عليه والأصل الثالث : ضم الشيء

للشيء* «٢» . والرب : اسم الله تعالى ، ولا يقال الرب في غير الله إلا بالإضافة* «٣» .

لقد نظر ابن عربي إلى لفظ الرب وعمل على توضيح هذا المفهوم ، ليقصر على صفة من صفات الله ، والذي هو رب الأرباب ، ليعرفه بأنه : « الحق في صفة من صفاته ، ولهذا يطلق على الأسماء الإلهية اسم الأرباب »* «٤» . ويتكلم عن الربوبية ، ويتبعها للرب من حيث هي الأثر الحادث عن الأسماء الإلهية ، وملازمتها للأعيان الثابتة والأكوان؛ إذ يرى بأنها : « حضرة الأفعال أو المجال الذي تظهر فيه آثار الأسماء الإلهية ، فهي قائمة ما قامت الموجودات أو ما قامت أعيانها »* «٥» . ويعتبرها صفة تبعث من الله - سبحانه وتعالى - لترتفع على العالم وما فيه ، لتحدد المصائر وما تؤول إليه ، فينظر إليها على أنها : « صفة لله من حيث كونه ربا يدعى ويستعان به ، ويتوكل عليه ، ومن حيث أفعاله وآثاره في الإنسان ، وفي العالم برمته »* «٦» . ويذهب ابن عربي بعيدا في تصويره لهذا اللفظ ، بحيث يلمح للصلة الوثيقة بين الرب والمربوب ، والتلازم الوثيق بينهما ، وذلك من حيث أنه : « نعت إضافي لا يتفرد به أحد المتضايقين عن الآخر ، فهي موقوفة على اثنين ولا يلزم أن يكونا متباينين ،

((١)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ٤٥٣ .

((٢)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤٥٨ .

((٣)) المعجم الوسيط (رب) .

((٤)) ابن عربي ، نصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج ٢ ، ص ٤٢ .

((٥)) ابن عربي ، نصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج ٢ ، ص ٨٧ .

((٦)) ابن عربي ، نصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج ٢ ، ص ٨٧ .

والرب بلا مربوب لا يصح وجوداً وتقديراً* «(١)» .

وهكذا خلط ابن عربي الأوراق ، وأعاد ترتيبها من جديد ، وبأسلوب وفكر غير مألوف أظهر فيه أهمية الرب والمربوب ، فالانسجام عنده قائم بينهما ، وإن تباينت طبيعتهما ، فآثر الرب في الخلق موجود .

الرّداء

الراء والبدال والياء أصل واحد يدل على رمي أو ترام وما أشبه ذلك . والرّداء : الذي يُنْس * «(٢)» . والرّداء : ما يلبس فوق الثياب كالجبة والعباءة ، والرّداء : الثوب يستر الجزء الأعلى من الجسم فوق الإزار . والرّداء : الوشاح * «(٣)» .

استخدم ابن عربي هذا اللفظ استخداماً لاهوتياً ، مستفيداً من المعنى الظاهري له ، والذي يعني الوشاح ، لالكون بما فيه من أجرام تغلفه الصفات الإلهية ، كالثوب الذي يستر الجسد ، إذ لو تجرد الإنسان منه ، لبدا بمظهر تعاله النفس ، ولأقدم بدائع غريزي إلى الإشاحة بوجهه كي لا يرى هذا المشهد ، تماماً كالأجسام التي لا تتجلى لها الصفات الإلهية ، فهي عدم في عالم الشهادة والوجود ، ليعرفه بأنه : « الظهور بصفات الحق في الكون »* «(٤)» .

لقد وفق ابن عربي باختيار اللفظ المناسب ، فالثياب في كثير من الأحيان تظهر الإنسان بمظهر يلفت الأنظار ، وتجعله موضع الاهتمام والتقدير والاحترام ، فكأنما أخرجته إلى الأضواء بعد أن كان في طي النسيان ، كالموجودات ، إذ لولا النور الإلهي لهلكت ولما ظهرت للعيان .

الرّسم

الراء والسين والميم أصلان ، أحدهما الأثر والآخر ضرب من السير ، فالأول الرسم : أثر الشيء ، وأما الأصل الآخر فالرّسيم : ضرب من سير الإبل * «(٥)» . والرسم : الأثر الباقي من الدار بعد أن أغلقت ، والرسم : تمثيل شيء أو شخص بالقلم ونحوه ، والرسم : حسن المشي «(٦)» . يعتمد ابن عربي على هذا اللفظ ، لما فيه من معنى قريب على الرمز الدال عليه ، فهو يؤمن بأن الأحداث قديمها وحديثها مسطرة بعضها - كما يرى - في اللوح المحفوظ ،

«(١)» ابن عربي ، التصريحات المكية ، ج ٦ ، ص ٣٦٤ .

«(٢)» ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٢١ .

«(٣)» المعجم الوسيط (ردى) .

«(٤)» ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٢٩ .

«(٥)» ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤٦٤ .

«(٦)» المعجم الوسيط (رسم) .

والآخر في قلب العبد المؤمن ، الذي وسع النور الإلهي . ويستطيع العارف أن يطلع على الماضي ، ويخبر بما سيحدث في المستقبل ، فكل ما هو أزلي أبدي ، ليعرف الرسم بأنه : « نعت يجري في الأبد بما يجري في الأزل »* « ١ » .

لقد حاور ابن عربي الألفاظ ووظفها ، بحيث يناسب كل منها رسمه ، لأنه الأثر الباقى والبدال على الأصل ، فأصاب الهدف المنشود للمعنى اللغوي ، ووسع فيه ، فلم يعد الأثر خاصاً بالماديات والممكنات ، بل امتد ليشمل كل ما هو مقدر من الأزلى إلى الأبد .

الرَّكَّاب

الراء والكاف والباء أصل واحد مطرد منقاس ، وهو عَلُوُّ شيء شيئاً ، والركاب : الرُّكْبُ* « ٢ » . والركائب : جمع ركوبة . والركوبة من الدواب : المتخصصة للركوب * « ٣ » . لما كانت الأرواح نورانية ، والنوراني غير متميز ، لذا لا بد لها من أعيان ثابتة لتحل فيها فأوجد الله - سبحانه وتعالى - الأجساد للإنسان ، سماها ابن عربي الركائب . ويريد بها : « اللهم والقلوب الراحلة عن أهدانها »* « ٤ » . إذ يقول :

وإن هم تَدَاوَرُوا لِلرَّجِيلِ وَلَوْزُوا
سَمِعَتْ لَهُ تَخَلَّفَ الرَّكَّابِ صُرَاخًا* « ٥ » « العطلد » .

وفي موضع آخر من كتاباته يعتبر النفوس الحيوانية والأجساد ركائب ، فيرى أنها : « رمز لصور النفوس الحيوانية التي هي ركائب للنفوس الناطقة ، كما أن الأبدان ركائب للنفوس الحيوانية »* « ٦ » .

لقد وضع ابن عربي مفهومها خاصاً لكل ما هو مادي ، وبين أن الهدف المرجو من وجوده ليس إلا الخدمة والطاعة المطلقة ، لما هو روحي ، وذلك لقدسيته ، وألوهية منبعه .

الرَّحْمَة

الراء والحاء والميم أصل واحد يدل على الرقة والعطف والرأفة* « ٧ » . والرحمة : الخير والنعمة* « ٨ » .

((١)) ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٢٦ .

((٢)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤٨٣ .

((٣)) المعجم الوسيط (ركب) .

((٤)) ابن عربي ، لرهان الأشواق ، ص ١٨٠ .

((٥)) ابن عربي ، لرهان الأشواق ، ص ١٨٠ .

((٦)) ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم علي ، ج ٢ ، ص ١٣١ .

((٧)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥١٦ .

((٨)) المعجم الوسيط (رحم) .

إن ابن عربي نظر إلى لفظ الرحمن وحلل حروفه ، وأعطى لكل حرف منها معنى خاصا سواء كان الميم أو النون أو الألف ، وكلها تعود في معانيها إلى نور الأنوار ، والنور الحمدي وهما أساس الوجود عنده . والرحمة أثر من آثار الرحمن ، ولها الدور الفاعل والنشط في الخلق والنشوء ، لهي : « منح الأشياء الوجود وإظهارها بالصور التي تظهر فيها »* « ١ » .
 من خلال التفكير والتأمل فيما قاله ، تصبح الحقيقة راسخة لدينا ، وهي أن هذا الوجود في نظره ما هو إلا أثر من آثار الرحمن ، أو نسمة من نسامته ، هبت على الكون فأوجدته ، كل بحسب قابليته ، والرحمة عنوان قدرته .

الرَّوْضَة

الراء والواو والضاد أصلان متضاربان في القياس ، أحدهما يدل على اتساع ، والآخر على تليين وتسهيل* « ٢ » . والروضة : الأرض ذات الخضرة . والروضة : البستان الحسن* « ٣ » .
 يهتر ابن عربي طربا ، لعدوية الصوت وحسن الصورة والهيئة . وينعكس ذلك على اختيار ألفاظه ، فمن الطيور وأشجارها ، والجبال وشيوخها ، والجداول وعدوية مائها ، إلى هائل الأرض ورياضها . فالروضة بجمال منظرها ورقة نسيما ، وتمائل أخصان أشجارها ، وطيب طعم ثمارها ، ورقة غناء طيورها ، كفى بما عن : « الخضرة الإلهية بما تحويه من الأسماء المقدسة والنعموت* « ٤ » . لطفي يردد :
 فِي رَوْضَةٍ غَنَاءٍ صَاحَ ذَلَابُهَا
 فَأَجَابَهُ طَرِبًا هُنَاكَ مُعَرِّدٌ* « ٥ » « الكامل » .
 وعندما سئل عن الروضة أجاب :
 شَسَّ ضَعْفَى فِي فَلَكِ طَائِعَةً
 غُصْنٌ نَقَا فِي رَوْضَةٍ قَدْ لُصِبَا* « ٦ » « البحر » .
 ويريد بما : « روضة الأسماء الإلهية لا روضة العلوم* « ٧ » .
 نلاحظ كيف سيطرت الأسماء الإلهية وحضرها على عقل ابن عربي وكيانه وروحه ، فلا يبرح يذكرها ، تارة بشكل صريح وتارة أخرى يعتمها بأجل الألفاظ وأخصبها ، لجل اصطلاحاته تدور في فلكتها .

(١) ابن عربي ، فصوص الحكم والعليمات عليه بقلم علي ج١ ص ١٢٨ .

(٢) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص : ٤٩٧ .

(٣) المعجم الوسيط (روض) .

(٤) ابن عربي ، ترهات الألقاب ، ص ١١٣ .

(٥) ابن عربي ، ترهات الألقاب ، ص ١١٣ .

(٦) ابن عربي ، ترهات الألقاب ، ص ١٠٦ .

(٧) ابن عربي ، ترهات الألقاب ، ص ١٠٦ .

الرَّفْرَفُ

الراء والفاء أصلان : أحدهما المص وما أشبهه ، والثاني الحركة والريق لأما قوله تعالى في الررف : يقال هي الرياض ، ويقال البسط ، ويقال الررف ثياب خضر * « ١ » .

يفسر ابن عربي القرآن تفسيراً يقوم على التأويل ، والابتعاد عن المعنى الظاهري له ، فهو كثيره من الصوفية ، يتعامل مع الوجه الآخر للأحداث والأمور والألفاظ ، لكل كائن حضوران : أحدهما باد والآخر مخفي عن العيان ، وللفظ معنيان : ظاهر يترك للعوام ، وباطن يكشف لمن فتح عليه من الخواص . للررف معنى مجرد غير معناه المؤلف ، يعرفه ابن عربي بأنه : « نور الذات الذي هو في غاية البهجة واللطافة ، أو نور الصفات حال البقاء بعد الفناء ، والاستناد إلى صمدية الوجود المطلق ، والتحقق به » * « ٢ » .

لقد أنشأ ابن عربي لغة خاصة به على هامش اللغة ، كثيره من الصوفية ، واستطاع أن يعبر عن جانبها المظلم غير المنظور ، مستخرجاً منها عصارة التكوين الأولى لها . ففي تعريفه للررف ، وظف حشداً هائلاً من الاصطلاحات ، كالنور والذات ، واللطافة والصفات ، والبقاء والفناء ، والبهجة والصدمة ، والوجود المطلق والتحقيق . وهذا دليل على رفعة المخلوق ، لاتصاله بصمدية الوجود المطلق .

الرُّكْبَانُ

الراء والكاف والباء أصل واحد مطرد منقاس ، وهو علو شيء شيئاً ، والرُّكْبُ : القوم الرُّكْبَانُ * « ٣ » . وركبان جمع راكب ، والراكب : المعتلي ، يقال ركب الشيء : علاه * « ٤ » .

وظف ابن عربي هذا اللفظ توظيفاً صوفياً ، ليدل به على أشخاص يمتازون على غيرهم بقدرتهم على التنقل من مكان إلى آخر دون أن يبدلوا أي مشقة ، أو يشعروا بأي حركة صادرة منهم ، فيعرفهم بأنهم : « الساكنون على مراكبهم ، المتحركون بتحريك مراكبهم ، فهم يقطعون ما أمروا بقطعه بغيرهم لا بهم ، فيصلون مستريحين مما تعطيه مشقة الحركة ، متبرئين من الدعوى التي تعطيهما الحركة » * « ٥ » .

يلجأ ابن عربي إلى قلب النواميس الطبيعية ، واختراق حجب

(١) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤٥٥ .

(٢) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ٢ ، ص ٢٨٦ .

(٣) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤٨٣ .

(٤) المعجم الوسيط (ركب) .

(٥) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ٤٨١ .

الاستحالة ، إذ يصبح المستحيل ممكناً ، كطبي الفياي والقفار ، وعبور الزمان بلا زمان .
والركوب بلا ركاب لانعدام حركة الأجسام ، والتقل دون سفر أو مشقة ، ليم المطلوب بقطع
المسافة بغيرهم لا هم . ومثل هذا الأمر يرفضه العقل ، ويشذ عن قواعد المنطق ، ويعجز الفكر
عن إدراكه ، إلا أنه حقيقة لنور البصرة .

الزَّلَّزَلَات

الزَّاء والفاء والراء أصلان : أحدهما يدل على حمل ، والآخر على صوت من
الأصوات * « ١ » . والزَّلَّزَلَات جمع زلزلة : والزلزلة : صوت النار « ٢ » .
يلمس ابن عربي الدقة في النشوء والتصوير ، فالكون متاسق في وجوده ، يخضع في نظامه
لناموس إلهي ، يقوم على التأثير والانجذاب لنور الحق ، فالعبد عاشق والإله معشوق ، ونار الحب
مشعلة تحرق القلب من الكمد ، ليسمع لها زلزلات يعرفها بأنها : « نار نور محرقة ، ويضيق
القلب عن حملها ، لتخرج منضبطة لتراكمها مما يجده الحب من الكمد ، ليسمع لخروجها صوت
تنفس شديد الحرارة ، كما يسمع لصوت النار صوت يسمى ذلك الصوت زلزلة ، ولا يكون
ذلك إلا في الجسد الطبيعي خاصة ، وقد يكون في الصورة المتجسدة » « ٣ » .
نلاحظ أن ابن عربي قد نجح في تشكيل المعنى اللغوي للزلزلة وتحويلها ، فهي لهيب القلب وناره
ولا تقتصر على الجسم الطبيعي وأحواله ، بل تعداه إلى ما يتكون ويتحور من صور المعاني
المتجسدة في عالم الحقيقة والخيال ، في كل وقت ، فاختلقت دائم لا يتوقف ، منذ الأزل إلى الأبد .

الزَّمان

الزَّاء والميم والنون أصل واحد يدل على وقت من الأوقات ، من ذلك الزمان : وهو
الحين ، قليله وكثيره ، يقال زمان وزمن ، والجمع أزمان وأزمنة * « ٤ » .
يؤمن ابن عربي بأن للأفلاك تأثيراً على حياة البشر وأحوالهم ، وللأوضاع المتفاوتة في
محاورها دور في أسلوب تعاملهم ، وتقلب مشاعرهم وثباتها ، لبقاء الأحباب وتفرقتهم تتحكم فيه
الأزمان . ويردد بصرخة ألم :

فَاعْتَبْ زَمَانًا مَا كُنَّا مِنْ حِيلَتِهِ
فِي دَفْعِهِ مَا ذَنْبٌ مَرُّوْلٍ لَعَلَّعِ * « ٥ » « الرحمن » .

(١) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٢٨ .

(٢) المعجم الوسيط (زلزلة) .

(٣) ابن عربي ، المقصودات الملكية ، ج ٣ ، ص ٦١٩ .

(٤) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٣٢ .

(٥) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠٢ .

وليريد بها : «الحركات الفلكية الجارية بفراق الأحياب» (١) .

من خلال تعريفه للأزمان ، للمح خروجه على المفهوم العام ، إذ لم يعد الزمان أيا ما أو سنين ، بل أصبح حركات للأفلاك دون تحديد أو تخصيص ، فحركاته مقدره ومسيرة ، تتحكم فيها أسماء الله وصفاته ، ومن هذه الأسماء تكون سعادة المرء أو تعاسته ، إذ يسعد الحبيب بلقاء حبيبه ، أو يحزن لفراقه والابتعاد عنه .

زَمَزَم

الراء والميم أصل واحد ، وهو يدل على تقدم في استقامة وقصد ، من ذلك : الزمام لأنه يتقدم إذا مد به ، قاصدا في استقامة * (٢) . وَزَمَزَم : الزمزم : والزمزم من المياه : ما كان بين الملح والعذب . وزمزم : بئر مشهورة بمكة بجوار الكعبة يتبرك بها ، ويشرب ماؤها ، وينقل إلى الجهات ، وهي غير منصرفة للعلمية والتأنيث . والزمزم : الترم والدندنة ، من زمزم المغي : ترم ودندن . والزمزم : التصويت من بعيد تصويتا له دوي غير واضح * (٣) .

لابن عربي وجهة نظر تقوم على مبدأ الحركة والاهتزاز ، فهو يرى أن الكون كله في حركة دائمة ، وفي ذكر وتسبيح مستمر لا يسمعه أو يفهمه إلا أولياء الله ، ويدعو إلى السماع ظاهره وباطنه . ويستغث مناجيا .

وَنَادِ بِدَعْدِ الرَّهَابِ وَزَيْبِ
وهندٍ وسلمى ثم لبيّ وَزَمَزَمِ (٤) «العطود» .

أما زمزم ليريد به : «مقام السماع ، لأن السماع منشأ الوجود ، فإن كل موجود يهتر» (٥) . من هنا يلمح ابن عربي إلى ضرورة السماع ، وخير السماع عنده الاستماع لكلام الله ، ويستشهد على ذلك ، بحث الرسول المسلمين على التغني بالقرآن لأن الله يصفي لصاحب هذا المقام ، المطلع على سر الحقائق الإلهية . ويبدو أنه استخدم هذا اللفظ تيمنا ببئر زمزم الموجود في مكة ، لما له من قدسية عند المسلمين .

السُّمْرَاءُ

السين والميم والراء أصل واحد يدل على خلاف البياض في اللون . من ذلك السُّمْرَاءُ من

(١) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠٢

(٢) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٢٤ .

(٣) المعجم الوسيط (زمزم) .

(٤) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٢٣ .

(٥) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٢٤ .

الألوان والسمَر : سواد الليل . « ١ » والسَّمراء : جمع السَّمير ، والسمير : من يتحدث مع جليسه ليلاً يقال سَمَرَ سَمراً : تحدث مع جليسه ليلاً . ويقال لا أفعله ما سَمَرَ السمير : أي لا أفعله أبداً « ٢ » .

يؤمن ابن عربي بالقدرة على الاتصال بالأرواح ، إذ كانت له تجارب خاصة معهم ، بل يذهب أبعد من هذا ، عندما يذكر رجالاً فهم القدرة على الحديث المباشر مع الله ، يسميهم السمرء ، ويعرفهم بأنهم : « صنف خاص من أهل الحديث ، ولا حديث لهم مع الأرواح ، لحديثهم مع الله » « ٣ » .

لقد أحسن ابن عربي الاختيار ، حيث السر يكون في الليل والناس نيام ، وفرق بين مفهوم السمرء في المعنى العام ، ومفهوم السمرء في المعنى الصوفي ، فالسمرء الصوفية سعادتهم دائمة لأنهم في الحضرة والمشاهدة ، أما غيرهم من العامة لسعادتهم وهمية آتية لا يشاهمهم بأمور الدنيا وللقا . كما ويربط بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي ، ويعني كلاهما المجالسة والحديث ، وبث المتعة والسرور ، إلا أن العوام في مجالستهم وأحاديثهم ، محجوبون عن نور الحق ، يتخبطون في ظلمتهم ، بينما الصوفية يعملون بما يحيط بهم . فمن لوقتهم نور ومن لمحتهم نور ، وحديثهم نور في نور .

السَّوَى (السَّوَى)

السين والواو والياء أصل يدل على استقامة واعتدال بين شيئين ، يدل هذا لا يساوي كذا ، أي لا يعادله . ومكان سوى : أي معلم ، قد علم القوم الدخول فيه والخروج منه « ٤ » . والسوى : العدل ، والتقص . والسَّوَاء : السوى : المثل والنظير « ٥ » . يركز ابن عربي على العلاقة القائمة بين الحق والخلق ، ويرى أن الحق في باطن الخلق ، فهو معهم وهم معه أينما كانوا وحلوا ، فالصلة قائمة إلى يوم الحشر ، فيعرف السوى بأنه : « بطون الحق في الخلق ، وبطون الخلق في الحق ، وهذا لا يكون إلا لئمن عرف أنه مظهر للحق ، فيكون عند ذلك باطناً للحق » « ٦ » .

(١) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٥٧٠ .

(٢) المعجم الوسيط (سمر) .

(٣) راضي ، المرجع السابق ، ص ٧١ .

(٤) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٧٥ .

(٥) ابن منظور (سوي) .

(٦) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٢٢٧ .

لقد وثق ابن عربي في اختيار السوا ليدل على العدل والتصد ، وزاده - السوا - وضوحا عندما عرض الكيفية التي لراه فيها ، إذ نلاحظ أن العدل باد في كل مظاهر الكون ، وما التفاوت في الكمال بين اثنين إلا بسبب وجود نقص في أحدهما ، إذ بإمكان الناقص أن يكتمل إن اعتدل ، وكذلك برعاية الخالق ومشيئته .

السَّحَر

السين والحاء والرء أصول ثلاثة متباينة : أحدها عضو من الأعضاء ، والآخر خدع وشبهه ، والآخر وقت من الأوقات . والسَّحَر : هو إخراج الباطل في صورة الحق ، ويقال هو الخديعة * «(١)» . والسَّحَر : كل أمر يخفى سببه ويتخيل على غير حقيقته ، ويجري مجرى التمويه والخداع * «(٢)» .

لقد لاحظ ابن عربي أن كثيرا من الأعمال الخاصة التي يقوم بها بعض العارفين والأولياء ، وتبدو وكأنها ضرب من السحر ، لخروجها عن المألوف ، لعمل على توضيح الأمر ، وتفسير ما غمض من علوم القوم ، إذ يرى أن الله قد أطلع من اختاره من عباده على أسرار كثير من الأسماء والحروف ، والتي تظهر وكأنها درب من دروب السحر ، ليقول : « السحر بالإطلاق صفة مدمومة ، وحظ الأولياء منه ما أطلعهم الله عليه من علم الحروف ، وهو علم يتعلم الأولياء منه ما أودع الله في الحروف والأسماء من الخواص العجيبة ، التي تفعل لهم عنها الأشياء في عالم الحقيقة والخيال ، فهو وإن كان مدموما بالإطلاق ، فهو محمود بالتحديد » * «(٣)» .

من خلال تعريف ابن عربي للسحر لم يخرج عن المفهوم العام بإطلاقه ، ولم ينكر ذمه وذم من يعاملون به ، مستثنيا الأولياء ، الذين يستمدون علمهم اللدني من النور المحمدي ، الذي أطلعهم على خصائص الحروف والأسماء ، فالسحر مدموم بالإطلاق ، محمود بالتحديد .

السَّهَر

السين والهاء والرء معظم بابه الأرق ، وهو ذهاب النوم ، يقال سهر يسهر سهراً ، ويقال للأرض : السَاهِرَة ، سميت بذلك لأن عملها في النبت دائماً ليلاً ونهاراً * «(٤)» . والسَّهَرُ وعدم النوم كل الليل أو بعضه * «(٥)» .

«(١)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٥٨٩ .

«(٢)» المعجم الوسيط (سحر) .

«(٣)» ابن عربي ، المقفحات المكية ، ج ٣ ، ص ٢٤ .

«(٤)» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٧٤ .

«(٥)» المعجم الوسيط (سهر) .

إن الصوفية وابن عربي منهم ، طبعوا على التأمل والتفكير والسياسة ، في عالم غير عالمنا
النظور . لا قدأ سريرهم ما داموا على قيد الحياة ، قلوبهم يقظة ، ودائمة الذكر والتسبيح .
شعارهم التهجد والعباد وقيام الليل ، مما دفع ابن عربي إلى القول أن السهر هو : « صفة من تنام
عينه ولا ينام قلبه ، لينتهي لصاحب هذا المقام إذا سهر أن يسهر بعين الله ، وعين الله
حافظته »* « ١ » .

نلاحظ في التعريف السابق أن ابن عربي قد استخدم هذا الاصطلاح ، ليدل على معنى
يخرج على المعنى المألوف للسهر الذي يعني الأرق ، وعدم النوم ، ليصبح معنى ذا مدلول خاص ،
يرتكز على يقظة القلب دون الجوارح ، إذ تخرج هذه الجوارح عن شعور الإنسان ووعيه ،
وتصبح في عالم اللاوعي ، ومثل هذه الظواهر لا تفقد صاحب الحال سهره ، لأن القلب في مقام
الحضرة والشهود .

السُّلُوكُ

السين واللام والكاف أصل يدل على تقود شيء في شيء* « ٢ » . والسلوك : سيرة
الإنسان وملكه واتجاهه* « ٣ » .

يرى ابن عربي أن السلوك هو النهج الذي يتبعه السالك في طريق الله ، وهو دائم التغيير
والتبدل ، فالسالك ينتقل من حال إلى حال ، ومن مقام إلى مقام ، وذلك بفعل وترك ، أو ترك
وترك أو ترك وفعل ، ويعرفه بأنه : « انتقال من منزل عبادة إلى منزل عبادة بالمعنى ، وانتقال
بالصورة من عمل مشروع على طريق القربة إلى الله ، إلى عمل مشروع بطريق القربة إلى الله
بفعل وترك ، فمن فعل إلى فعل ، أو من ترك إلى ترك ، أو من فعل إلى ترك ، أو من ترك إلى
فعل »* « ٤ » . ويسعرض مجموعة من السالكين ، لكل منهم طريق ومنهج ، فمنهم السالك
بنفسه ، إذ يرى أنه : « المتقرب إلى ربه ابتداء بالفرائض ونوافل الخيرات الموجبين لمحبة الحق ، من
أتى بهما لتحصيل المحبتين ، فهو يجهد فيما يكلفه الحق ، ويبدل استطاعته فيما أمره ربه ونهاه ، من
عبادة ربه »* « ٥ » .

((١)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٣٢٧ .

((٢)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٦٨ .

((٣)) المعجم الوسيط (سلك) .

((٤)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ١٦ .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ١٧ .

والسالك الذي يسلك بره : « فهو الذي يكون الحق سمعه وبصره ، وجميع قواه ، فإن عينه ثابتة »* « ١ » : والسالك بالمجموع : « فهو السالك بعد أن ذاق كون الحق سمعه وبصره ، وعلم سلوكه أولاً بنفسه على الجملة من غير شهود نفسه على التعيين »* « ٢ » .

وأما سالك لا سالك ، فهو : « أنه رأى نفسه لم تستقل بالسلوك ، ولم يكن الحق صفة لها ، ولا تستقل الصفة بالسلوك ما لم تكن نفس المكلف موجودة ، ويكون كالمخل لها ، فيبدو له أنه سالك بالمجموع »* « ٣ » : وينتقل إلى السالك منه إليه : « فهو المتقل من تجل إلى تجل »* « ٤ » .

والسالك إليه منه فيه : « فهو السالك من اسم إلهي إلى اسم إلهي في اسم إلهي »* « ٥ » .

أما السالك منه إليه فيه به : « فهو السالك من اسم إلهي ، من اسم إلى اسم في اسم »* « ٦ » .

بينما يرى أن السالك منه لا فيه ولا إليه ، بأنه : « الذي خرج من عند الله في الكون إلى الكون »* « ٧ » ويتبع الأنواع السابقة بنوع آخر يسميه السالك إليه لا منه ولا منه ، إذ يعرفه بأنه : « الفار إليه في الكون من الكون ، كفرار موسى عليه السلام »* « ٨ » :

ويتختم هذه الأصناف بالسالك لا منه ولا فيه ولا إليه فيقول : « هو المتقل في الأعمال الصالحة من الدنيا إلى الآخرة ، وهم الزهاد غير العارفين »* « ٩ » .

وهكذا فالسالك عند ابن عربي ، أمامه مشوار طويل كي يصل إلى مقام العارفين ، فهو في أوضاع كثيرة متنوعة ومضرة ، لكل منها نوع خاص من السلوك الذي يؤدي إلى اكتساب صفة من الصفات ، فمن خروج من الكون إلى دخول فيه ، ومن استسلام إلى فرار ، ومن التمسك باسم إلهي إلى التقل في الأعمال .

-
- ((١)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ١٦ .
 ((٢)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ١٨ .
 ((٣)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ١٨ .
 ((٤)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ١٨ .
 ((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ١٨ .
 ((٦)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ١٨ .
 ((٧)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ١٨ .
 ((٨)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ١٨ .
 ((٩)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ١٨ .

السَّبْت

السَّيْنِ والبَاءِ والنَّاءِ أصل واحد يدل على راحة وسكون ، يقال للسَّيْنِ السَّيْنِ اللَّيْنِ سَبْتٌ وأما السَّبْتُ ، بعد الجمعة ، فيقال إنه سمي بذلك لأن الخلق فرغ منه يوم الجمعة وأكمل ، فلم يكن اليوم الذي بعد الجمعة يوماً خلق فيه شيء . والتَّسَبُّتُ : الجلود المدبوغة بالقرط ، وكان ذلك سمي سَبْتًا لأنه لد تناهى اصطلاحه * « ١ » .

إن الصفة التي يتصف بها الصوفية هو عدم الاهتمام بالزمان والمكان ، فهي أمور نسبية خارجة عن نطاق الروح والبصيرة ، بل الزمان عندهم عدم ، والمكان ليس إلا خيالاً ناتجاً عن تجلّي الصفات الإلهية عليه ، ولولا هذا التجلّي لما كان له وجود . إلا أن ابن عربي خصص بعض أيام الأسبوع ، وجعله موضوعاً لأحد اصطلاحاته ، وذلك لما له من أهمية في عملية الخلق والوجود ، وبسبب الأفكار الراسخة في عقول أهل الرسوم . وهذا اليوم هو أحد أيام الأسبوع ، إنه يوم السبت ، إذ لم يعد هذا اللفظ عند ابن عربي يدل على المفهوم العام له ، بل له خاصية وجدت منذ الأزل تقوم على الاعتقاد بأن الله أكمل الخلق يوم الجمعة ، واستراح من الخلق يوم السبت . ويزيد ابن عربي على ذلك بأن الخلق مستمر إلى الأبد ، وفي هذا اليوم تتكون فيه كل الأنواع في الدنيا والآخرة ، ليعرفه بأنه : « هو يوم الراحة ، وهو يوم الأبد ، ففيه تتكون أشخاص كل نوع دنيا وآخرة » * « ٢ » .

وهكذا نلاحظ أن لابن عربي خيالاً واسعاً ، ونظرة تخترق الآفاق ، وإطلاعا على أمور غيبية ليست عادية ، تعدت المعنى اللغوي والشرعي ، فأعطى للألفاظ مفاهيم جديدة ، فالسبت ليس فقط للراحة ، بل يستمر الخلق في كل وقت وحين ، وفي الآخرة يكون في هذا اليوم البعث والتكوين ، لكل من خلق في الدنيا والآخرة . ونلمس من خلال هذا التعريف أن ابن عربي يقصد أن يرد على أصحاب الديانات المختلفة ويفند ما عندهم من مفاهيم تلقوها عن طريق ما دون في شرائعهم ، ذلك أن ما يسرده يتلقاه من عالم الغيب ، وهو عنده أصدق الحديث لأنه يتلقاه _ كما يقول _ من الحي الذي لا يموت ، بينما هم يتلقونه من ميت عن ميت .

(١) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٨٢ .

(٢) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٦ ، ص ٢١ .

السَّفَر

السين والفاء والراء أصل واحد يدل على الانكشاف والجلاء ، من ذلك السفر ، سمي بذلك لأن الناس ينكشفون عن أماكنهم . والسفر : المسافرون * « ١ » . والسفر : قطع المسالة * « ٢ » .

لم يترك ابن عربي مناسبة لتوضيح إيمانه المطلق بالحركة الدائمة المستمرة للحق والخلق والكون والوجود إلا وتطرق لها ، واختار الألفاظ الدالة عليها . فلا اتصال دائم ، ولا مجال للسكون ، لأن في السكون العدم : ويدخل قطع المسافات - مهما عظمت واتسعت - ضمن الممكن ، وليس المستحيل . فالعروج للعبد والعرول للزورف الرحيم . وسمى مثل هذا سفرا ، وعرفه بأنه : « صفة الحق إلى الخلق فهو في الحق نزول ، وفي الخلق عروج ورحيل » * « ٣ » .

للاحظ من خلال تعريف ابن عربي لهذا اللفظ ، أنه انطلق فيه إلى أبعد مما خصص له في المعنى ، فلم يعد مقصورا على المفهوم العام الدال على قطع المسافات الخاضعة ضمن إمكانات البشر ، بل أصبح سفرا معنويا ، تنطلق فيه الأرواح إلى عالم الملكوت في عروج دائم . إذ تطلع فيه - الأرواح - على ما شاء الله لها ، ولا ينسى السفر الخاص للحق ، إذ يرى أنه نزول تشریف وتعظيم من الحق للخلق .

السَّمَاءُ الدُّنْيَا

السين والميم والواو أصل يدل على العلو ، يقال سموت ، إذا علوت وسمى بصره : علا والسماء : سقف البيت ، وكل عال مظل : سماء * « ٤ » . والسماء : ما يقابل الأرض ، والسماء القللك . والسماء : السحاب . والسماء : المطر * « ٥ » .

إن جل ألفاظ ابن عربي تعوم وتخلق في السموات العليا ، فتشخص إليها الأنظار ، وتقفو لها القلوب ، وهي على مراتب ، فبعضها يقيم فيه الأنبياء والرسل ، وبعضها الآخر مقر للملائكة ، والتي تسبح ربه في العشي والإيكار ، وأقرها السماء الدنيا ، إذ يرى ابن عربي أنها : « أقرب مراتب العيوب إلى عالم الشهادة ولوح القدر الإلهي ، الذي هو تفصيل قضائه وعلم الله ،

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٦٠ .

((٢)) المعجم الوسيط (سفر) .

((٣)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٨ ، ص ١٥٥ .

((٤)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٦٩ .

((٥)) المعجم الوسيط (سما) .

وهو العناية الأولى ، التي هي إحاطة بالكل « (١) » .

إنه عالم ابن عربي هو عالم الغيب والأرواح ، والهدف الذي يرمي إليه من استخدام لفظ السماء كاصطلاح ، هو الوصول إلى ما وراء الطبيعة والمحسوسات ، فاستخدم السماء كوسيلة للتعبير عن الغاية والمراد ، وبدأها بالدنيا لقرنها من الإنسان ، ولأنها ترمز إلى عالم الغيب والشهادة ، وبما فيها من عرش وقلم ولوح محفوظ .

السّحر

السين والحاء والراء أصول ثلاثة متباينة : أحدها عضو من الأعضاء ، والآخر خدع وشبهة ، والثالث : وقت من الأوقات . والسحر : هو قيل الصبح . والجمع أسحار « (٢) » .
والسحر : آخر الليل قبيل الفجر * « (٣) » .

لقد نجح ابن عربي في اختيار الألفاظ ، ونجح أيضاً في اختيار دلالاتها ، لبدت كعقد لؤلؤ في جيد العادة الحسنة ، فاستعار السحر ليكني به عن موضع الشبهة ، إذ يختلط فيه النور والظلمة ، والجهل والمعرفة ، وعرفته بأنه : « موضع الشبهة ، ما هو ظلمة فيكون الجهل ، ولا هو نور محض ليكون العلم ، ولكنه سدفة ، وهو اختلاط الضوء والظلمة ، فلما كان الاختلاط وقع التشابه » « (٤) » .

قرن ابن عربي بين المعنيين اللغوي والصوفي ، وربط بينهما بالمعنى العام ، وفرق بينهما من حيث المعنى الخاص ، فالسحر قبيل الصبح وآخر الليل ، أي هناك مزج بين الظلمة والنور ، وكذلك الحال في المعنى الصوفي ، إذ يعبر فيه عن الحالة الماثلة بين الجهل والعلم ، لعدم سيطرة أحدهما على الآخر ، فسامها موضع الشبهة .

السّوالف

السين واللام والفاء أصل يدل على تقدم وسبق ، من ذلك السّلف : الذين مضوا * « (٥) » . والسوالف : جمع سالفة ، والسلف : ما مضى وانقضى ، يقال : سلف سلولفاً ، وسلفاً: مضى وانقضى * « (٦) » .

-
- (١) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ٢٠٦ .
(٢) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٨٩ .
(٣) المعجم الوسيط (سحر) .
(٤) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٨ ، ص ٢٦٣ .
(٥) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٦٧ .
(٦) المعجم الوسيط (سلف) .

يسعى ابن عربي إلى الاطلاع على الرتب الإلهية ، التي لها تأثير على قلوب العاشقين
والمؤمنين في جمال الحق ليدعو المعارف الإلهية مناجياً :

بأبي العُصُونِ المَائِلَاتِ عَوَاطِفًا العَاطِفَاتِ عَلَى الخُنُودِ سَوَافِيَا* «١» «الكامل» .
ويريد بالسوائف : « رتبة إلهية لها في القلوب لوع وحرقة ، توجب اصطلام العبد على نفسه
هيماًناً وعشقاً »* «٢» .

لا نشك في قدرة ابن عربي الفذة على حسن التوظيف والتوليف ، فقد اشتاق إلى المنازل
الإلهية ، ورتبها ، وانتظر قدرتها من عالم الملكوت بفارغ الصبر . لأنه يعلم أنها - المنازل الإلهية -
إذا استقر في القلب ، فإنها تضرم فيه نار الشوق والحنين ، فاستعار لفظ السوائف للدلالة عليها ،
لما لها من معنى القدم والسبق .

السَّحَاب

السين والحاء والباء أصل صحيح يدل على جر شيء مبسوط ومدة ، تقول : سحبت
ذيلي بالأرض سحياً ، وسمي السحاب سحاباً تشبيهاً له بذلك ، وكأنه ينسحب في الهواء
السحاباً* «٣» . والسحاب : الغيم سواء أكان فيه ماء أم لم يكن* «٤» .

لقد أمضى ابن عربي جل حياته في التأمل والتفكير في خلق السموات والأرض وما بينهما
وتنظم في ذلك الشعر الجميل والراقي ، عبر فيه عن توجهاته ، بالرمز ، والإشارة ، إذ يقول :
وَالوَدُقُ يَنْزِلُ مِنْ خِيَالِ سَحَابِهِ كَثْمُوعٍ صَبَّ لِلْفِرَاقِ لَبَدَدٌ* «٥» «الكامل» .
ويريد بالسحاب : « أبواب التجلي ودقائقه »* «٦» .

لقد استعار ابن عربي السحاب لرقته وشفاليته وخفته ، وقدرته على التحرك والتجمع ،
وكذلك لأهميته في تساقط الأمطار التي تحمي الأرض بعد موتها ، فالسحاب مورد الخير والبركة ،
وكفى به عن أبواب التجلي لما بينه وبين التجلي من تقارب في الطبيعة والمنفعة ، وسرعة التكون ،
وما ينتج عنها من تساقط القطرات ، قطرات الماء للسحاب ، وذرف الدموع الغزيرة لعاشق
الأنوار في حالة التجلي ، لقربه من الحبيب والبعد عنه .

« ١ » ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٢٣ .

« ٢ » ابن عربي ، ترجمان الأنوار ، ص ١٢٣ .

« ٣ » ابن عربي فارس ، مفايس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٩١ .

« ٤ » المعجم الوسيط (سحب) .

« ٥ » ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١١٣ .

« ٦ » ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١١٣ .

الشمس

الشين والميم والسين أصل يدل على التلون وقلة استقرار ، والشمس معروفة سميت بذلك لأنها غير مستقرة ، هي أبداً متحركة. والشموس من الذواب: الذي لا يكاد يستقر « ١ » .
والشمس : النجم الرئيسي الذي تدور حوله الأرض * « ٢ » .

لقد استعار ابن عربي الشمس ليدل بها على الحق ، وذلك لأنها منبع النور ، ومصدر الحرارة والدفء والحياة ، لكل المخلوقات التي تعيش على الأرض ، ولأنها مستديرة ، والدائرة أتم الأشكال ، وهي في نظره دائمة الحركة ، وترسل أشعتها إلى كل مكان ، كالخفق نوره يخترق الأكوان ، ويريدنا وضوحاً عندما يشبه الحقائق الإلهية بما ، إذ يقول :

يا حُسْنَيْهَا غادة كالشمس طالعة تسبي العتول بذاك الغنج والخور * « ٣ » « البسيط »

ويريد بها : « شمس المعارف » * « ٤ » . بل ويستعمل في تشبيهاته ، لصفها بأنها الحق ، إذ يقول في كتابه « التدبيرات الإلهية » هي : « الحق » * « ٥ » . ويلهب أبعد من هذا ، عندما يصرح بأن الشمس مصدر الأرواح ، فيعرفها بأنها : « إشراق الأجسام بنور الروح ، وانكشاف الأشياء على ما هي عليه » * « ٦ » .

لقد استخدم ابن عربي الشمس ليكني بها عن النور تارة ، والحق وشمس المعارف تارة أخرى ، وذلك لأنها تساعد على استمرار الحياة واستقرارها ، إذ الوجود بأسره مرموز بقصر الشمس ، ولا غرابة في ذلك ، لفكرة تأليه الشمس موجودة منذ أقدم العصور ، وقصة إبراهيم في القرآن الكريم توضح ذلك ، فحين رأى الشمس بازغة قال هذا ربي . لذلك استعار ابن عربي من الأساطير الفكرة التي تقوم على تأليه الشمس ، واستند بشكل رئيسي على القرآن ، حيث تبادر لذهن إبراهيم أن الشمس قد تكون له ألهاً .

الشريعة

الشين والراء والعين أصل واحد ، وهو شيء يفتح في امتداد يكون فيه ، من ذلك الشريعة وهي :

((١)) ابن فارس ، مخارج اللغة ، المجلد الأول ، ص ٦٢٤ .

((٢)) المعجم الوسيط (شمس) .

((٣)) ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ٥٦ .

((٤)) ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ٥٦ .

((٥)) ابن عربي ، التدبيرات الإلهية ، ص ١٣٩ .

((٦)) ابن عربي ، التدبيرات الإلهية ، ص ١١٠ .

مورد الشارحة الماء . واشتق من ذلك الشرعة في الدين ، والشرعة * «١» . والشرعة : ما شرعه الله لعباده من العقائد والأحكام ، والشرعة : الطريقة * «٢» .
 لابن عربي وجهة نظر مخالفة للمعنى العام للشرعة ، فهي ليست مجموعة من العقائد والأحكام ، التي وردت في الكتاب والسنة بشكلها الظاهري ، وليست أيضاً القياس والإجماع والاجتهاد عند علماء الرسوم ، بل هي : « التزام العبودية بنسبة الفعل إليك » * «٣» .
 وهكذا يرى ابن عربي أن في العبودية الاتصال ، وفي عرقه : من اتصل وصل . فالشرعة محفورة في الذات ، منبعها القلب والروح . وهذا يكون ابن عربي قد أخرج الشرعة من معناها المؤلف ونسبها لما هو منقوش في الصدور ، إذ تستمد من نور الأنوار ، الذي يُطَّلَعُ القلوب على عالم الملك والملكوت .

الشعائر

الشين والعين والرء أصلان معروفان ، يدل أحدهما على بات ، والآخر على عِلْمٍ وَعَلْمٍ والشعائر مفردتها الشعيرة : وهي أعلام الحج وأعماله . والشعيرة أيضاً : البدنة قمدى * «٤» .
 والشعيرة : ما تدب الشرع إليه ، وأمر بالقيام به ، والشعيرة : العلالة * «٥» .
 يتف ابن عربي من الشعائر موقفاً جديداً ذا دلالة مغايرة لما هو عليه في الشرع ، والمبدأ الذي يسير عليه يقوم على التأويل ، لتبدو في ظاهرها بشكل يخالف ما تعنيه في حقيقتها ، فهي مشهودة مفقودة ، يظن الناظر إليها أنه بات يعرفها ، بينما هي في واقع الحال مجهولة ، ليعرفها بأنها : « ما دق وخفي من الدلائل ، وأخفها وأدتها في الدلالة ، الآيات المعتادة ، لئبي المشهودة المنقودة ، المعلومة المجهولة » * «٦» .

وهكذا لم تعد الشعائر منبعها ومصدرها العالم المنظور، بل تحطت ذلك لتدخل في عوالم الغيب والسر ، وتظهر أن لكل لفظ ظاهراً وباطناً ولكل آية تفسيراً ظاهراً وتأويلاً يقوم على الباطن . فيظهر للعامة أن المعنى موجود، وهو في واقع أمره مجهول لا يطلع عليه إلا صاحب كشف وتأويل . وكذلك العلوم الخفية ، التي كفى عنها بالشعر الفاحم، إذ في الظلمة يخفي كثير من

« ١ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٦٤٨ .

« ٢ » المعجم الوسيط (شرع) .

« ٣ » ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٤ ، ص ٣٥٨ .

« ٤ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٦١٦ .

« ٥ » المعجم الوسيط (شعر) .

« ٦ » ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٨ ، ص ٢٣٣ .

الحقائق والعلوم ، التي لا يصل إليها إلا صاحب قلب يشع بنور الحق ، وصاحب بصيرة .

الشرق

الشين والراء والقاف أصل واحد يدل على إضاءة وفتح ، من ذلك شرقت الشمس إذا طلعت . وأشرقت الشمس : إذا أضاءت . والشرق : المشرق * « ١ » . والشرق : الشمس ، والشرق : جهة شروق الشمس * « ٢ » .

لم يترك ابن عربي باباً يشير إلى عالم الملكوت إلا طرقه ، وعبر عنه بأقرب الألفاظ دلالة عليه . ومن ضمن هذه الألفاظ الشرق ، إذ كنى به بالموضع الذي يظهر فيه الحق للخلق ، ونظم في ذلك شعراً يقول فيه :

رأى المشرق شرقياً فحنَّ إلى الشرقِ ولو لاحَ غروباً فحنَّ إلى الغربِ « ٣ » « الظهور » .
ويروى أنه : « موضع الظهور الكوني ، يُرى فيه الحق في الخلق ، والتجلي في الصور ، وهو بعلم الحس والشهادة » « ٤ » .

وهكذا استغل ابن عربي المعنى اللغوي لهذا اللفظ - من حيث معناه الذي يعني جهة شروق الشمس أو الشمس ذاتها - إذ استخدمه استخداماً آخر يشير إلى الموضع الذي يظهر فيه الحق للخلق ، وفي كليهما نور وإشراق ، مع الفارق في طبيعة هذا النور ومصدره ، فالأول تشعر فيه الأعيان الثابتة والأجساد ، والآخر يشعل هيب عشق السالكين ، ويضيء قلوب العارفين .

الشيء

الشيء : الوجود . والشيء : ما يتصور ويخبر عنه * « ٥ » .

لم يخرج ابن عربي في أحد تعاريفه عن المعنى اللغوي لهذا اللفظ إلا في التعرض لما هو غير متناه ، فيعرف الشيء قائلاً : « هو من لا وجود له في عينه ، بل له الثبوت ، والذي استفاده من الحق الوجود العيني » * « ٦ » . إلا أنه لم يقف عند هذا التعريف ، بل انطلق إلى عالم تحظى لیسه المحسوسات ، إلى عالم الخيال ، بما فيه من الممكن والمتع ، والمتحيز والمعدم ، والكامن في الدهن والخارج عنه ، فيعرفه بأنه : « الموجود الخارجي الواجب والممكن ، والموجود الذهني الممكن

(١) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٦٤٩ .

(٢) المعجم الوسيط (شرق) .

(٣) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٥٤ .

(٤) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٥٤ .

(٥) المعجم الوسيط (بناء) .

(٦) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ٦١ .

والممتع ، إذ اللاشيء هو المعدوم الصرف ، الذي ليس في اللهن ولا في الخارج* «(١)» .
 من خلال النظر إلى تعريف ابن عربي ، نجد الخروج المعتمد عن الممكن والمعقول في النظر
 للوجود ، فالوجود موجود بواجب الوجود ، فهو لا متناه في مكوناته ومخلوقاته المنجسدة والمصورة
 كما وأن الوجود موجود في الواقع وعالم الخيال ، للأشياء لا يشترط لها التحيز والتعين ، لمن
 الممكن وجود أشياء في عالم الفكر والعدم .

الشعر

الشين والعين والراء أصلان معروفان ، يدل أحدهما على نبات ، والآخر على علم
 وعلم. «(٢)» . والشعر : زوائد خيطية تظهر على جلد الإنسان وغيره من الثدييات* «(٣)» .
 لقد اتقن ابن عربي حرفة التشكيل ، والتأويل ، وما تؤول إليه معاني المشتقات التي
 تصورها الحروف ، وذلك حين يقول :
 طَلَعَ البدرُ في دُجى الشعرِ وسقى الوردُ ترَجِسَ الخورِ «(٤)» «الحنف» .
 إذ يريد بالشعر : « العلم الخفي »* «(٥)» .
 نلاحظ أن ابن عربي قد ربط بين سواد الشعر وظلام الليل ، لكي يظني على المعنى
 المقصود صفة الخفاء وصعوبة الرؤية ، إذ حلقة الليل لا يبددها إلا ضوء القمر الذي يكون في
 تمام إضاءته .

وهكذا قرن ابن عربي بين المعنيين اللغوي والصوفي ، الدال كليهما على معنى الخفاء .
 فالشعر ذو اللون الأسود الخالك ، يؤدي إلى اجترار المعاني التي تدل على الظلام ، وما تخفيه من
 أمور وأسرار ، كالعلم الخفي الذي لا يتوصل إليه كثير من الناس ، لتستره خلف الحجب التي
 تغلف قلوبهم ، ولا يبدد هذه الحجب إلا نور الإيمان ، كظلمة الليل التي لا يبددها إلا ضوء القمر .

الصديق

الصاد والداد والقاف أصل يدل على قوة في الشيء أولاً وغيره . من ذلك الصديق :
 خلاف الكذب . والصديق : الملازم للصدق* «(٦)» . والصديق : لقب أبي بكر - رضي

«(١)» ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ١٩ .

«(٢)» ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ٦١٦ .

«(٣)» المعجم الوسيط ، ص ٤٨٤ .

«(٤)» ابن عربي ، ترجان الأشواق ، ص ١٦٤ .

«(٥)» ابن عربي ، ترجان الأشواق ، ص ١٦٤ .

«(٦)» ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٦ .

لقد استبط ابن عربي هذا اللفظ من الحالة التي كان عليها أبو بكر صاحب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذ كان يصدق كل ما يخبر به الرسول دون تردد أو تفكير ، لذا سمي بالصدّيق ويسري معنى هذا اللفظ على كل من تشيع قلبه بالنور ، فهو صفة إلهية طبعت في قلوب العارفين ، الذين آمنوا بالله ورسوله إيماناً غيبياً ، ليس لديهم سوى الأنوار الإيمانية ، التي يجدونها في قلوبهم المانعة لهم من التردد أو الشك ، ويكون ذلك بالكشف ، وليس بالإثبات ، فيعرف الصدّيق بأنه : « صاحب النور الإيماني الذي يجده ضرورة في عين قلبه كنور البصر الذي جعله الله في البصر ، فلم يكن للعبد فيه كسب ، كذلك نور الصدّيق في بصيرته » * « ٢ » .

وهكذا يجعل ابن عربي الإيمان والصدّيق ، صفة فطرية في قلوب من اختارهم الله ليكونوا أحبابه ، فهو مائل لهم ، وأقرب إليهم من حبل الوريد ، يرويه بمنظار قلوبهم لسوراً في نور ، ليصدقون ما يروونه دون شك أو تقصير ، لذا سموا بالصدّيقين .

الصلاة

الصاد واللام والحرف المعتل أصلان : أحدهما النار وما أشبهها من الحُمى ، والآخر جنسٌ من العبادة . والصلاة : هي التي جاء بها الشرع ، من الركوع والسجود وسائر حدود الصلاة . والصلاة من الله تعالى : الرحمة . والصلاة : الدعاء * « ٣ » .

أورد ابن عربي الصلاة ، وأظهر أنها ليست قائمة على الركوع والسجود ، وسائر حدود الصلاة ، بل تعدى ذلك لتدل على أمور تقوم على التجريد ، وعمادها القلب والروح . وصنفتها إلى عدة تصنيفات منها : الصلاة التي تقترب في ظاهرها ، من الصلاة التي يمارسها عامة المسلمين من غير الصولية ، ويسمونها :

- ١- صلاة النفس : « وهي الصلاة التي تكون بالخضوع والخشوع ، والانقياد والطمأنينة بين الخوف والرجاء » * « ٤ » . ويتبعها بصلاة دائمة لا تنقطع ، مسجدها الصدر ومحراها القلب ، فيقول : ٢- أما صلاة القلب « فهي الصلاة التي تكون بالحضور والمراقبة » * « ٥ » . وهناك

(١) المعجم الوسيط (صدق) .

(٢) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٤٣ .

(٣) ابن فارس ، مفاتيح اللغة ، المجلد الثاني ، ص ١٥ .

(٤) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ٢ ، ص ١٢٥ .

(٥) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ٢ ، ص ١٢٥ .

وينطلق ابن عربي في خياله ويضيف صلاة ليست كالصلاة المفروضة ، إنها صلاة يؤديها القلب في سره ، إذ يتصل العبد بربه ، فيتم الوصل بين المحب والمحبوب ، دون أن يكون هناك مشاهدة ، ولكن من خلال المناجاة والمكالمة . وهذه الصلاة يتصف بها فئة ممن يسلك الطريق ، ويسمى هذه الصلاة بصلاة السر ، ويعرفها قائلًا :

٣- صلاة السر : « تكون بالمناجاة والمكالمة »^١ . أما الصلاة التي تليها ويكون العبد قد بدأ يتذوق لذة الاتصال ، لاتصاف هذه الصلاة بالملاطفة والمناجاة ، وهي مرحلة يمر بها الصوفي كمقدمة لوصوله إلى صلاة أعلى منها معرفة ، ويسمى هذه الصلاة ٤- صلاة الخفاء ، إذ يعرفها قائلًا : صلاة الخفاء : « الصلاة التي تكون بالمناجاة والملاطفة »^٢ . ويتختم هذه الصلوات بصلاته المنفضة ، التي تمتاز عن سابقتها بحدوث المشاهدة ، إذ يحدث الجمع فتخشع الروح لربها وتسجد له وتقرب ، إذ يرى أنها ليس بعدها من صلاة ، فالروح أظهر ما في الجسد ، كيف لا وهي الأثر الباقي من روح آدم ، الذي نفخ الله من روحه فيه لسكنت في مكان ما في الجسد ، تنتظر من صاحبها إزالة الرين عن كاهلها لتجلي لها الصورة لتتعم بلقاء ربها ، لأنها نور البس من نور الله ، إنها ٥- صلاة الروح ، ويعرفها قائلًا : صلاة الروح : « وهي الصلاة التي تكون بالمشاهدة والمعابنة »^٣ .

نلاحظ من خلال التعاريف السابقة ، بأن الصلاة عند ابن عربي أخذت طابعاً رمزياً ، يقوم تارة على الحضور والمراقبة وتارة أخرى على المناجاة والمكالمة ، بالإضافة إلى حال المشاهدة والمعابنة . ولم تعد مقصورة على أداء ما جاء به الشرع ، إلا صلاة النفس لأن النفس تحتاج للإذلال والخضوع والانقياد ، وذلك بسبب تعلقها بحب الدنيا وملذاتها ، فهذه الصلاة هي الخطوة الأولى نحو ما يليها من صلوات . وهكذا قلب ابن عربي الموازين ، وأصبحت الصلاة ليست فقط بأدائها حسب ما ورد في الشرع ، والتي يعتبرها صلاة العامة من الناس ، بل هناك صلوات تخص المريدين والسالكين والعارفين ، ولا يطلع عليها إلا من سلك الطريق ، وحفظ السر وصان الأمانة .

وهذا أضاف ابن عربي معنى جديداً للصلاة لم يكن موجوداً من قبل بهذا المفهوم وهذا التفريع .

((١)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ٢ ، ص ١٢٥ .

((٢)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ٢ ، ص ١٢٥ .

((٣)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ٢ ، ص ١٢٥ .

الصَوْنُ

الصاد والواو والنون أصل واحد ، وهو كَنٌّ وحفظ* «١» .
والصون : الحفظ ، يقال صان الشيء صوناً وصيانة : حفظه في مكان أمين* «٢» .
لقد تجاوز ابن عربي في مفهومه للصون المعنى العام ، وخصه للأولياء ، وجعل للأتبياء
العصمة ، ليعرفه بأنه : « حفظ في الأولياء ، عصمة في الرسل والأتبياء »* «٣» .
من هذا التعريف ، حدد ابن عربي الفئة المصانة من بني البشر ، وجعلها خاصة بالأولياء
والأتبياء والرسل ، مستثياً منهم العامة ، وذلك لسيطرة الظلمة والحيوانية عليهم ، ولتقوتهم
ليما هم عليه من تعيين وتحيز .

الصِّيَامُ

الصاد والواو والميم أصل يدل على إمساك وركود في مكان . من ذلك صوم الصائم ،
وهو إمساكه عن مطعمه ومشربه وسائر ما منعه* «٤» . والصيام : الصوم ، والصوم : الإمساك
عن أي لعل أو قول كان* «٥» .
تناول ابن عربي الصيام ، ونظر إليه من زاوية خاصة ، بعيداً عن المفهوم الشرعي واللغوي
له . فالصوفي في نظر ابن عربي ، يمكسك عن التعامل مع كل ما هو موجود حوله ، إذا لم يكن
مؤدياً للوصول إلى ما تمفقو إليه روحه ، لأن ما ليس لله من قول أو لعل أو حركة أو سكون ، هو
العدم بعينه . ويعرف الصيام بأنه : «الإمساك عن كل قول أو لعل ، وحركة وسكون ليس بالحق
للحق»* «٦» .
من التعريف السابق ، لم يعد الصيام عند ابن عربي الإمساك عن الطعام أو الشراب أو أي
لعل أو قول كان ، لأن هذا في نظره خاص بالعوام . أما بالنسبة للعارفين وأصحاب التحقيق ،
فإمساكهم عن كل ما يحظر على الذهن من أمور — سواء كان يبيحه الشرع أو يحرمه — هو
الصيام المقصود في عرفهم ، لأنهم نشروا أنفسهم ابتغاء مرضاة الله .

((١)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٨ .

((٢)) المعجم الوسيط (صون) .

((٣)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٨ ، ص ٨٦ .

((٤)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٧ .

((٥)) المعجم الوسيط (صوم) .

((٦)) ابن عربي ، تلمذ ابن عربي ، ج ١ ، ص ٧٤ .

الصدر

الصاد والذال والراء أصلان صحيحان : أحدهما يدل على خلاف الورد ، والآخر صدر الإنسان وغيره * « ١ » . والصدر : مقدم كل شيء * « ٢ » .
توجه ابن عربي بشكل مباشر إلى موطن الأسرار والإخفاء في الإنسان ، فإله - سبحانه وتعالى - ذكر ذلك في كتابه العزيز حين يقول : « يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور » * « ٣ » . فالصدر بؤرة التجمع للواردات الغيبية . ، ويعتبره ابن عربي من أشرف المقامات في النفس ليعرفه بأنه : « أشرف مقام من النفس ، وموضع ازدحامات القوى المتوجهة إليه » * « ٤ » .
ويزيده إيضاحاً وتفصيلاً ، إذ يعرفه بأنه : « الوجه الذي يلبي النفس ، وهو محل وسوسة الشيطان فإذا تحرك الروح وأقبل القلب بوجهه إليه ، تنور وتقوى بالقوة العقلية الباعثة المشوقة إلى الكمال ومال إلى الخير والطاعة ، وإذا تحركت النفس ، وأقبل القلب بوجهه إليها ، تكدر واحتجب عن نور الروح ، وأظلم العقل ، ومال إلى الشر والمعصية » * « ٥ » .
وهكذا يرى أن ابن عربي قد جعل الصدر موطن المتناقضات ، ومنبع الصراعات ، والمستودع الجامع لها . فإذا ضُغت الروح على الصدر وتوجه القلب إليها ، أصبح الصدر منبع الحقائق ، وملجأ الإشارات الواردة من عالم الغيب ، وترجمان لكل ما يرد من سمات الأرواح ، لشرف المكان بطهارة ما فيه من عوالم . أما إذا سيطرت النفس ، اسود الصدر ، وأصبح وكراً للفساد ، ومنبعاً للفرائز البهيمية ، يسوسه الشيطان ، ويتبه العبد في حلقة الظلام .

الصُّور

الصاد والواو والراء كلمات كثيرة متباينة الأصول ، ومما يتقاس منه قولهم صور يصور : إذا مال . ومن ذلك الصورة : صورة كل مخلوق ، والجمع صور . ومن ذلك الصُّوار : وهو القطيع من البقر ، والجمع صيران . ومن ذلك عصفور صوَّار : وهو الذي إذا دُعِيَ أجاب * « ٦ » .
والصورة : الشكل ، والتمثال المجسم * « ٧ » .

((١)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٤ .

((٢)) المعجم الوسيط (صدر) .

((٣)) سورة غافر ، آية ١٩ .

((٤)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي . ج ١ ، ص ١٢١ .

((٥)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ٣٩٧ .

((٦)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٦ .

((٧)) المعجم الوسيط (صور) .

لا يشك ابن عربي في أن الصُّور منها ما هو علوي ، ومنها ما هو سفلي ، ويدرك أن الصور العلوية حقيقية وإضافية ، والحقيقية : هي صور الأسماء الربوبية . والإضافية : هي حقائق الأرواح العقلية المهيمنة . أما السفلية فمنها : عالم الأجسام غير العنصرية ، ومنها صور العناصر ، كالصور الهوائية ، ومنها السفلية الحقيقية ، ويعرفها بأنها : «الكائنات الخاصة التي اكتسبت الوجود الفعلي ، وهي التي تقبل الخلق والإبداع»* «١» . ويضيف أن للأفعال صوراً يسميها صور الأفعال ، ويعرفها بأنها : «تعلق إيجاد العين ، والتأثر في عالم الكون»* «٢» . وينقل صور العالم ، فيقول : «هي ظاهر الحق إذ هو الظاهر ، وهو باطنها إذ هو الباطن ، وهو الأول ، إذا كان ليس هي ، وهو الآخر إذا كان عينها عند ظهورها»* «٣» .

وهكذا يرى ابن عربي أن الصور هي أعيان تقبل الخلق والوجود ، وأن للأفعال صوراً ، وأن لهذه الصور تأثيراً قوياً ومباشراً على ما يحيط بها من مكونات ، ويمتد تأثيرها في الأكوان الأخرى ، فيؤثر بها . أما صور العالم ، فهي أثر من آثار الحق ، وإثبات على وجوده ، بكونها خارجة عن نطاق ذاته .

الضلالة

انضاد واللام أصل صحيح يدل على معنى واحد ، وهو ضياع الشيء وذهابه في غدير حقه . يقال ضلَّ يَضِلُّ ويَضَلُّ ، لغتان ، وكل جائر عن القصد ضال ، والضلال والضلالة بمعنى ، ورجل ضليل ومضلل : إذا كان صاحب ضلال وباطل* «٤» . والضلالة: الضلال ، والضلال : الغياب ، والهلاك والباطل والنسيان والعدول عن الطريق المستقيم عمداً وسهواً كثيراً أو قليلاً* «٥» .

لقد نظر ابن عربي للضلالة نظرة مخالفة لمعناها العام ، فهو يرى أن للضلالة أهمية في إثبات وجود الله ، فمن يضل ، لضلاله يكون بسبب عدم اتباع الحق . فأنه هو الفصل بين الحق والباطل ، والضلال والهداية . ويعرف الضلالة بأنها : «حيرة ، ولو لم تكن ذاتية لأوجبها الغيرة ولو لم تكن الضلالة لانتبهك حماه ، وكان إدراكه في عماءه ، لا عزل إلا من ولاية ،

((١)) قاسم ، محيي الدين ابن عربي ، ص ١٥٨ .

((٢)) ابن عربي ، عنقاء مغرب ، ص ٢٩ .

((٣)) ابن عربي ، نفوس الحكم ، والتعليلات عليه بقلم علي ، ج ٢ ، ص ١١١ .

((٤)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٥ .

((٥)) المعجم الوسيط (ضل) .

ولا ضلال إلا بعد هداية»* «١» .

من خلال هذا التعريف نلمس المبدأ الخاص الذي يؤمن به ابن عربي ، فالضلال والظلمة موجودان في الإنسان ، ويستران النور ، ولولاها لما كان التمايز بين الظاهر والباطن ، والحق والخلق ، إذ الحق نور في نور ، بل نور الأنوار . والخلق مزج بين النور والظلمة ، إذ الظلمة منبع الباطل والضلالة والنور مصدر الإيمان والهداية .

الطبيعة

الطاء والباء والعين أصل صحيح ، وهو مثل على نهاية ينتهي إليها الشيء حتى يختصم عندها* «٢» . والطبيعة : السجية ، والطبيعة : مزاج الإنسان المركب من الأخلاط . والطبيعة : القوة السارية في الأجسام التي بما يصل الجسم إلى كماله الطبيعي* «٣» .

لابن عربي معنى يخالف كل المفاهيم التي تعرضت لعنى الطبيعة ، سواء كان عند أهل اللغة أو الشريعة ، فالطبيعة عنده ما هي إلا الذات الإلهية متجلية في كل موجود في هذا الوجود ، منظور أو غير منظور ، فلولاها لكان العدم . ليعرلها بأنها : «الذات الإلهية متجلية في صورة الاسم» «الموجد» فكل ما ظهر في الوجود كان عن هذه الطبيعة ، بل هو عينها لا تريد شيئاً بما يظهر عنها ولا تنقص شيئاً بما لا يظهر* «٤» . ويضيف بأنها : «أول موجود نتج عن تزواج النفس الكلية بالعقل الأول»* «٥» .

من خلال هذا التعريف يتضح لنا بأن ابن عربي يعتبر هذا الوجود صورة لتجلي الخالق ، فلولا هذا التجلي لما كان هناك وجود ، وهذا القول دفع بعض الباحثين بأقامه بالقول بوحدة الوجود ، إذ لا فرق بين الواحد والموجود ، سوى التأثير والتأثر ، والنصل في التكوين ، فالخالق نور الأنوار والوجود تجل لهذا النور .

الطيف

الطاء والواو والفاء أصل واحد صحيح يدل على دوران الشيء على الشيء ، وأن يحفأ به ، ثم يحمل عليه* «٦» الطيف : الخيال الطائف .

(١) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٨ ، ص ٩٠ .

(٢) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٨٦ .

(٣) المعجم الوسيط (طبع) .

(٤) ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم علي بن ج ٢ ، ص ٥٣ .

(٥) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٥ ، ص ١٩٠ .

(٦) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٨٣ .

وهو ما يراه النائم* «١» .

استغل ابن عربي المعنى اللغوي من حيث الشفافية ، والمعنى المجرد لهذا اللفظ ، واستخدمه كاصطلاح دال على معنى صوتي خاص بالأرواح الواردة من العالم الخارجي المتجلية على الأجسام والأعيان ، ويخاطب أصحابه ، إذ يدعوهم متاجياً

أحياناً أين هم ؟ بالله قولوا : أين هم ؟
كما رأيت طيفهم فهل تُريفي عيّنهم ؟ «٢» «مزمور الزمزم» .

ويريد بالطيف : «تجلي الأرواح العلوية في عالم التمثل والصور»* «٣» .

يعتق ابن عربي صياغة الشعر وتوظيفه ليخدم المبدأ الذي يدعو له مع القدرة الموفقة في اختيار الألفاظ التي لها رنين خاص وتأثير مميز على الفهم والدوق ، فقد اختار الطيف لأنه غالباً ما يدل على ظل صاحبه بما يحويه من الصفات والملامح . مع قدرة هذا الطيف على النفاذ والاختراق والحلول .

الطَّلْسَم

الطلسم : الإطراق والعبوس ، يقال : ذات مطلسم : غامض . والطلسم في علم السحر : خطوط وأعداد يزعم كاتبها أنه يربط بها روحانيات الكواكب العلوية بالطبائع السفلية لجلب محبوب أو دفع أذى . وهو لفظ يوناني لكل ما هو غامض مبهم كالألغاز والأحاجي . والشائع على الألسنة طُلْسَمٌ يقال : فك طلسمه أو طلاسمه أوضحه وفسّره* «٤» .

استخدم ابن عربي هذا اللفظ لغموض معناه ، وتعدد فروعه ، وخطورة استخدامه ، إذ إن لهذا الطلسم قدرة على التسلط على العقول ، التي يسيطر عليها ويحدد ما ينبغي لها أن تقبل من الأخبار الإلهية والعلوم الغيبية الكشفية ، ويعرفه قائله : «سُمي الطلسم بهذا الاسم لمقلوبه ، يعني أنه مسلط على كل من وكل به ، لكل مسلط طلسم ، ما دام مسلطاً ، فمن ذلك ما له تسلط على العقول ، وهو أشدها ، فإنه لا يتركها تقبل من الأخبار الإلهية والعلوم النبوية الكشفية ، إلا ما يدخل لها تحت تأويلها وميزانها»* «٥» .

(١) المعجم الوسيط (طيف) .

(٢) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٦٧ .

(٣) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٦٧ .

(٤) المعجم الوسيط (طلسم) .

(٥) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٥ ، ص ٤٤٦ .

ويجتهد ابن عربي في تصنيف الطلاس ، ليرى أن منها ما هو خاص بالخيال ، ومنها ما هو خاص بالعادات . ويعرف كلاً منها بإيجاز ، إذ يرى أن طلسم الخيال يتمحور حول المعاني التي لها تأثير على طبائع البشر وقدراقم ، فيعرفه قائلاً : طلسم الخيال هو : « سلطة الله على المعاني ، يكسوها مواداً يظهرها فيها »* «١» . أما النوع الآخر من الطلاس ، فإنه يتبع العادات التي تخضع في طبيعتها للنفس ، إذ يعرفه قائلاً : أما طلسم العادات ، فهو : « سلطة الله على النفوس الناطقة ، فهي مهما فقدت شيئاً منها جرت إليه تطلبه لما له عليها من السلطان وقوة التأثيث »* «٢» . وهكذا أخرج ابن عربي معنى الطلسم من المعنى الدال على الغموض ، وعلى ما يدل عليه في علم السحر ، إلى معنى صوفي ذي دلالة روحية تابعة لله - سبحانه وتعالى - الذي جعل في الطلسم القدرة على التحكم في المعاني والنفوس الناطقة التي يسها الله الثوب الخاص بها ، لتشكل بالشكل الذي هيأها الله لها .

الطُفَيَان

الطاء والغين والحرف المعتل أصل صحيح منقاس ، وهو مجاوزة الحد في العصيان ، ويقال طغى البحر : هاجت أمواجه . والطفيان والطفوان لغة* «٣» . والطفيان : تجاوز الحد في الظلم أو في الماء* «٤» .

يركز ابن عربي على القلب وصفاته وما ينتابه من ظلمة ونور ، ويظهر الأسباب المؤدية إلى ذلك ، موضحاً تأثير الصفات النفسانية والشيطانية على ظلمة القلب ، وتغليفه بالران الذي يغطيه ويسوده ، مما يعكس على الروح ، فتكدر ، فيعرفه بأنه : « الاتهامك في الصفات النفسانية البهيمية ، والسبعية ، والشيطانية ، واستيلاؤها على القلب ليسود ويعمى ، لتتكدر الروح »* «٥» .

نلاحظ من خلال هذا التعريف ، أن ابن عربي قد حدد معنى الطفيان وخصه ، ليدل على ما ينتاب القلب من تراكم الصدا عليه ، بسبب الطوفان الذي يعتريه من قبل شهوات النفس وغوارضها ، وصفاتها البهيمية والشيطانية . وهكذا ربط ابن عربي بين المعنيين اللغوي

((١)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٥ ، ص ٤٤٥ .

((٢)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٥ ، ص ٤٤٦ .

((٣)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٧٣ .

((٤)) المعجم الوسيط (طغى) .

((٥)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ١٧٠ .

والصوفي من حيث اتفاتها في معنى الطفان الدال على تجاوز الحد ، إلا ان المعنى الصوفي خصص هذا التجاوز وحدد موضعه ، وجعله يدور حول الظلمة ، التي تغلف الصدر ، نتيجة لسيطرة النفس على القلب ، مما يؤدي إلى إضعاف الجانب الروحي عند العبد .

الطُّول

الطاء واللام يدل على أصول ثلاثة : فالأول الطَّل : وهو أضعف المطر . والباب الآخر : الطُّل : وهو ما شخص من آثار الديار . وأيضاً ، إبطال الشيء ، فهو إطلال الدماء : وهو إبطاها . يقال طُلَّ دمه فهو مطلول ، وأطلَّ فهو مُطَّل : إذا أُهْدِرَ* «١» . والطول : جمع الطُّل : وهو ما بقي شاخصاً من آثار الديار ونحوها* «٢» .

كان لاطلاع ابن عربي على الشعر العربي أثر في استخدامه لألفاظ قد سبقه في استخدامها كثير من الشعراء ، ولكنه يمتاز عنهم بإخراجها من المعنى المحسوس إلى المعنى المجرد ، إذ تقوَّح منها الأنوار البهية والحقائق الإلهية ، فيشد قائلاً :

قف بالطُّولِ الدَّارِساتِ بِلُغْلَعِ وَالذُّبِ أَحْيَيْتَنَا بِدَاكِ الْبَلْقَعِ* «٣» «الكامل» .
ويريد بالطول : «أثر منازل الأسماء الإلهية بقلوب العارفين»* «٤» .

لقد أقرن ابن عربي المعنى الصوفي بالمعنى اللغوي ، وذلك من حيث معنى الأطلال ، الذي يدل على الأثر ، ولم يقف عند هذا المعنى ، بل اتخذها نقطة انطلاق لعلم الغيب والأرواح ، وذلك حين يشبه الأسماء الإلهية بالأحباب الذين يقيمون في منازلهم ثم يرتحلون ، تاركين تلك المنازل أثراً بعد عين ، مع اختلاف في ذلك الأثر بالنسبة للأسماء الإلهية التي تنزل على قلوب العارفين ، إذ إن هذا الأثر باق لا يزول .

الطُّفَلَة

الطاء والفاء واللام أصل صحيح مطرد ، ثم يقاس عليه ، والأصل : المولود الصغير ، يقال هو طفُلٌ ، والأنثى طُفْلَةٌ ، وما اشتق منه قولهم للمرأة الناعمة: طُفْلَةٌ ، كأنها مشبهة في رطوبتها ونعمتها بالطفلة ، ثم فرق بينهما بفتح هذه وكسر الأولى* «٥» . والطفُل : الرُّخْصُ الناعم الرقيق

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٦٩ .

((٢)) المعجم الوسيط (طلل) .

((٣)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠١ .

((٤)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٠١ .

((٥)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٧٣ .

ويقال : امرأة طَفَلَةٌ الأناهل* « ١ » .

نلاحظ أن ابن عربي قد استخدم هذا اللفظ ، ليشير به إلى الحكمة الإلهية العلوية ، التي تنساب إلى القلب بركة وحنان ، فتورث السعادة والسرور والنشوة لمن تحمل به ، وينظم في ذلك شعراً ، فيقول :

بأبي طَفَلَةٌ نُعُوبٌ تَهَادَى من بَنَاتِ الخدورِ بين القَوَانِي * « ٢ » «أهيد» .
ويريد بالطفلة أيها : « الإشارة إلى حكمة علوية إلهية ذاتية أقدسية مشهودة لهذا القائل ، لينة تورث السرور والابتهاج والطرب والفرح لمن قامت به »* « ٣ » .

إن من يتأمل هذا النوع من الشعر ، يظن بأن ما يريد الشاعر هو التغزل بامرأة لاعمة ، يهيم بها كل من يقابلها لحسنها وجهاتها ، وقد أقم ابن عربي بذلك ، ونفى عن نفسه هذا الافتراء وقام بتوضيح وشرح الألفاظ التي التبت على من أقمه ، إذ ربط بين المعنيين اللغوي والصوفي ، وذلك عندما استعار لفظ الطفلة ليدل على حكمة علوية إلهية ، ذلك لأن المرأة الأتاعمة ، مرغوبة عند الرجال لتدلها وحسن معاشرتها ، وسرعة سيطرتها ، وقد رثاها على أسر القلوب ، تماماً كالحكمة الإلهية التي تدخل القلب بدون استئذان ، فتورث فيه الفرح والغبطة والسرور ، لما تحمده من لذة بالية لا توصف .

الطَّرِيق

الطاء والراء والقاف أربعة أصول : أحدها : الإتيان مساء ، والثاني : الضرب ، والثالث : جنس من استرخاء الشيء ، والرابع : خَصَفَ شيء على شيء* « ٤ » . والطريق : المر الواسع الممتد ، أوسع من الشارع . والطريق : مسلك الطائفة من المتصوفة* « ٥ » .
يشيع لفظ الطريق بين العامة والصوفية ، وذلك لبساطة اللفظ ، وكثرة استعماله ، والاتفاق على معناه . إلا أن ابن عربي استعاره ليعطي مفهوماً آخر ، صاغه في بيت من الشعر ، يقول فيه :

عَبَّيْتُ أَجْيَادَ صَبْرِي يَوْمَ نَبَّيْتُمْ على الطَّرِيقِ كِرَادِيْسًا كِرَادِيْسًا * « ٦ » «السط» .

(١) المعجم الوسيط (طفل) .

(٢) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٧٩ .

(٣) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٧٥ .

(٤) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٩١ .

(٥) المعجم الوسيط (طرق) .

(٦) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٨ .

ويريد بالطريق : « المعراج الروحاني »* « ١ » .

نلاحظ من خلال استعراض أشعار ابن عربي أن الإشارات والرموز الصوفية تغلب عليها، ففي البيت السابق ، كفى عن المعراج الروحاني بالطريق ، وولق في هذه الكناية ، إذ يبدو لمن يفسر هذا البيت على ظاهره ، أنه يريد بالطريق : المر الواسع الذي تدركه الأبصار ، وبطرقه كل عابر مسيل . بينما المعنى الذي يكمن وراء هذا اللفظ ، هو مر معنوي تسلكه الروح في عروجها إلى السماء للوصول إلى مكان الحضرة .

الظن

الظاء والنون أصيلاً صحيح يدل على معنيين مختلفين : يقين وشك . فأما اليقين ، فنقول القائل : ظننت ظناً ، أي أيقنت . والأصل الآخر: الشك: يقال ظننت الشيء إذا لم تتيقنه* « ٢ » . والظن : إدراك الذهن الشيء مع ترجيحه ، وقد يكون مع اليقين* « ٣ » .

يعتقد ابن عربي أن كل ما يؤخذ عن طريق النقل ، يقع في دائرة الظن ، وهو أكذب الحديث ، ولذلك اتهم أصحاب الرسوم الوتوع في المخدور ، وعلى النقيض من أولياء الله ، فهم يعيدون عن الظن ، لأن علمهم قائم على الكشف ، وهو أصدق الحديث ، ويعرف الظن بأنه : « رجم بالغيب ، وهو أكذب الحديث في التقديم والحديث »* « ٤ » .

وهكذا فإن ابن عربي يدعو لنيل الحقيقة من العلم اللدني ، ويكون ذلك بالسير على الطريق ، من أجل الاتصال . لأن من اتصل أمن خداع علوم الظن ، التي هي رجم بالغيب . وهو هجوم على علماء الرسوم الذين يتكرونها يؤكد الصوفية ، من قدرقم على الوصول إلى الحقائق الكونية والإلهية ، عن طريق الكشف .

الظَّاهِر

الظاء والهاء والراء أصل صحيح واحد يدل على قوة وبروز ، ومن ذلك ظهر الشيء يظهر ظهوراً لهو ظاهر ، إذا انكشف وبرز ، ولذلك سمي وقت الظهر والظهيرة ، وهو أظهر أوقات النهار وأضوؤها ، والأصل فيه كله ظهر الإنسان : وهو خلاف بطنه* « ٥ » .

((١)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٨ .

((٢)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٩٦ .

((٣)) المعجم الوسيط (ظن) .

((٤)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٨ ، ص ٩٤ .

((٥)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ١٠٠ .

والظاهر : من أسماء عز وجل . يقال : قرأه ظاهراً : حفظاً بلا كتاب * «١» .
ليس الظاهر عند ابن عربي اليروز والانكشاف بالمعنى العام ، بل تعدى ذلك إلى ما أسماء
ظاهر العلم ، وهو الخاص بالأعيان الثابتة ، والظاهر الوجود الخاص بتجليات الأسماء الإلهية .
ويقول في شعر له :

سُتُّمُ الظَّاهِرَ من أحوالكم ما لنا مِنكم سوى ما بَطْنَا * «٢» «الرملة» .
وعند تعريفه للظاهر يصنفه إلى صنفين: ١- ظاهر العلم : « وهو عبارة عن أعيان
الممكنات » * «٣» . ٢- ظاهر الممكنات : « وهو تجلي الحق بصور أعيانها وصفاتها » * «٤» .
وهكذا يرى ابن عربي أن الظاهر أمر عرضي ، وأن الباطن هو الوجود الحق ، ذلك لأن
الظاهر صورة ناتجة عن مؤثر ، لولا هذا المؤثر ما كان للظاهر وجود ، فلكل اسم من أسماء الله
تجليات خاصة على هذه الممكنات ، ويقدر هذه التجليات يكون الوجود .

الظلام

الظاء واللام والميم أصلان صحيحان : أحدهما خلاف الضياء والنور ، والآخر وضع
الشيء غير موضعه تعدياً * «٥» . والظلام : ذهاب النور * «٦» .
لقد استغل ابن عربي المعنى اللغوي للظلام ، الذي يعني ذهاب النور ، وذلك لأن المبدأ
الذي يؤمن به يقوم على النور والظلمة ، ولما كان الظلام يخدم المعنى الذي يسعى لتوضيحه ،
وظفه في بيت من الشعر يقول فيه :

سَرَوْا وظلام الليل أرخى سدوكه فقلت لها صبا غريباً مُتِيماً * «٧» «الغزل» .
ويريد بالظلام : « الحجاب الذي هو وجود الجسم الكثيف » * «٨» .

وهكذا ربط ابن عربي بين المعنيين اللغوي والصوفي ، لأن كليهما يدل على الخفاء والستر
فالظلام في معناه العام ذهاب النور ، إذ بدهابه تعجز العين عن الرؤية ، ويتخبط الإنسان في سيره
مما يعيقه عن الوصول لهدفه المنشود ، أما المعنى الصوفي فيعطي معنى قريباً لمعناه العام ،

« ١ » المعجم الوسيط (ظهر) .

« ٢ » ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ٢٢ .

« ٣ » ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ٢٢ .

« ٤ » ابن عربي ، ديوان ابن عربي ، ص ٢٢ .

« ٥ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٩ .

« ٦ » المعجم الوسيط (ظلم) .

« ٧ » ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٢٦ .

« ٨ » ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٢٦ .

غير أنه يركز على الجانب المعنوي الخاص بالحجاب الذي يغلف القلب ، فيمنع كشف العلوم الغيبية .

الظبي

الظاء والباء والحرف المعتل ، كلمتان ، إحداهما الظبي ، والأخرى ظبة السيف ، فالظبي واحد الظباء ، والأنثى ظبية * « ١ » . والظبي : هو جنس حيوانات من ذوات الأظلاف والمجوفات القرون ، وأشهرها الظبي العربي . يقال له : الغزال الأعفر * « ٢ » .

إن جمال الظباء وحسنهن دفع الشعراء بتشبيه النساء بهن ، فابن عربي يتغزل بلطيفة قادمة من عالم ليس للبشر فيه قدم ، لته يرفعها ، وغض أناملها ولينها ، وحركات أجفانها وإيماءاتها ، لينشد واصفاً إياها :

ومن عَجَبِ الأشياءِ ظُبِّي مَرِيقٌ يُشِيرُ بِعَنَابٍ ، وَيُومِي بِأَجْفَانِ « ٣ » «الغزل» .
ويريد بالظبي : « اللطيفة الإلهية » * « ٤ » . وكفى بما عن المعارف التي لم تألفها النفوس ، إذ يقول :

وبأجوازِ الفلا من إضْمٍ نَعَمٌ تُرَعَى عَلَيَّهَا وَظَبَا * « ٥ » «الرمح» .
ويريد بالظبا : « معارف لم تألفها النفوس ، وهي شرذمة ، ولكن انقادت إليها - للنفوس - بحكم العناية الإلهية » * « ٦ » .

ليس غريباً أن يتغزل ابن عربي بطريقة يوحى لمن يسميه بأله متيم بمن يحب ، فهو عاشق ولة لكل ما هو إلهي ، وقادر على وصف مشاعره وأشجانه ، ومبدع في تشبيهه واستعاراته . ويظهر ذلك في قوله : (ظبي مريق ، ويشير بعناب ، ويومي بأجفان ، فهي استعارات مكنية) ونجح أيضاً في التقريب بين المعنيين اللغوي والصوفي ، إذ صفة الحسن والجمال واللطافة ماثلة بين الظبي واللطيفة الإلهية ، إلا أن أحدهما محسوس والآخر مجرد . كما وكفى عن المعارف التي لم تألفها النفوس بالظباء ، وذلك لأن الظباء سريعة الفرار ، تخشى معاشرته الإنسان والإنس به ، كالنفوس التي تنفر من المعارف الإلهية لاختلاف الطبع ، وطبيعة التكوين .

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ١٠٢ .

((٢)) المعجم الوسيط (ظبي) .

((٣)) ابن عربي ، ترجمان الأنشواق ، ص ٤٢ .

((٤)) ابن عربي ، ترجمان الأنشواق ، ص ٤٢ .

((٥)) ابن عربي ، ترجمان الأنشواق ، ص ١٣٠ .

((٦)) ابن عربي ، ترجمان الأنشواق ، ص ١٣٠ .

العِبَادَةُ

العين والباء والذال أصلان صحيحان ، كأنهما مضادان ، والأول من ذينك الأصلين يدل على لين وذل ، والآخر على شدة وغلظ . فالأول العبد ، وهو المملوك والجماعة العبيد ، والأصل الآخر العبدة : وهي القوة والصلابة ، يقال هذا ثوب له عبدة ، إذا كان صفيقا قويا * « ١ » . والعِبَادَةُ : الخضوع للإله على وجه العظيم * « ٢ » .

ينفي ابن عربي أي وظيفة أو غاية للعبد ، غير العبادة ، للحق - سبحانه وتعالى - ويتمثل في قوله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » « ٣ » . فالعبادة واجبة عليه في كسل أحواله ، وفي حركاته وسكناته ، وفي يقظته ومنامه ، لأنها مجبولة في كيانه ، ليعرفها بأنها : « اسم حقيقي للعبد ، فهي ذاته وموطنه وحاله وعينه ونفسه وحقيقته ووجهه » « ٤ » .

وهكذا لم تعد العبادة خاصة بالطاعات ، والقيام بالواجبات من صلاة وصوم ، وآداء للفرائض والسنن ، ظاهرها وباطنها ، بل هي العبد نفسه بكل ما تعنيه الكلمة . ويظهر هذا جليا في الأولياء والعارفين ، إذ يتجلى فيه العبادة . أما العامة من الناس ، فالحجب تحجب حقيقتهم لكثافة الجسد وطغيان الشهوة .

العَاطِلَةُ

العين والطاء واللام أصل صحيح واحد يدل على خلو وفراغ ، يقال : امرأة عاطل : إذا كانت لا حلي لها ، والجمع عواطل * « ٥ » . والعاطلة : الخالية من الحلي * « ٦ » .

لما كانت الحلي عنصرا من عناصر التزين التي تزيد المرأة الحسناء حسنا وجمالا ، وتجعلها محط أنظار الرجال الذين يسعون للتعرب منها والتودد إليها لنيل حبيها ورضاها ، إذ يهرهم رقتها ونعومة بشرتها ، وبريق الحلي الذي يعكس على صفحة خدها خيوطا ذهبية ، لتعطل ألكارهم ، ويحتل منطقتهم ، وتخفق قلوبهم من شدة التأثير والإعجاب . وعلى النقيض من ذلك ، المرأة العاطل التي تبدو أقل رغبة للرجال ، لأنها تفقد جانبا من جاذبيتها .

وهكذا قرن ابن عربي الحكمة العيسوية التي تخلو من زينة الأسماء الإلهية بالفتاة العاطلة ،

((١)) ابن فارس مخارج اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٠٨ .

((٢)) المعجم الوسيط (عبد) .

((٣)) سورة الذاريات ، آية ٥٦ .

((٤)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٢٧٤ .

((٥)) ابن فارس ، مخارج اللغة ، ص ٢٨٣ .

((٦)) ابن عربي ، ترويحان الأشواق ، ص ١٧ .

إذ يريد بها : « حكمة عيسوية من عين التوحيد ليس عليها من زينة الأسماء الإلهية أثر »* « ١ » .
ليقول :

أَسْفَنَّةٌ مِنْ بَنَاتِ الرُّومِ عَاطِلَةٌ تَرَى عَلَيْهَا مِنَ الْأَنْوَارِ كَأَمْوَسَا* « ٢ » « الوسيط » .
نلاحظ من خلال هذا التعريف محاولة ابن عربي الربط بين المعنيين اللغوي والصوفي الدال كل منهما على معنى عدم الترين ، إلا أنه خرج في المعنى الصوفي عن المعنى المادي المحسوس ، إذ اعتبر الترين ليس باستخدام الحلي وما يتبعها من وسائل التبرج ، ولكن الترين الحقيقي هو تجلي الأسماء الإلهية وصفاتها على الحكم العيسوية التي تبدو عاطلة ، إذا خلت من هذه الأسماء والصفات ، فكأنه جعل هذه الأحكام ذاتية لا اسمائية .

العَيْن

العين والياء والنون أصل واحد صحيح يدل على عضو به يُنْصَرُ وَيُنْظَرُ ، ثم يشتق منه ،
والعين الناظرة لكل ذي بصر* « ٣ » . والعين : عضو الإبصار للإنسان وغيره من الحيوان .
والعَيْن : ذات الشيء ونفسه* « ٤ » .

يكثر ابن عربي من استخدام الألفاظ الدالة على جوارح الإنسان ونفسه ، إذ يقول :
كَمَا رَأَيْتُ طَيْفَهُمْ فَكَيْلُ تَرْبِي عَيْتِهِمْ* « ٥ » « معجمه الوسيط » .
ويريد بعينهم : « حقيقة الأرواح العلوية في عالم اللطف والمعاني من غير تجسد »* « ٦ » .

إن العالم الذي يتعامل معه ابن عربي هو عالم الغيب ، بما فيه من حقائق إلهية وأرواح علوية لذا يتجرد من آيته ، ويخرج عن نطاق عينه ، ويسأل غير الأثير ليلقي هناك بعالم المثل والمعاني غير المجسدة . وهكذا ربط ابن عربي بين المعنيين اللغوي والصوفي من حيث المعنى العام للفظ العين ، الذي يدل على ذات الشيء ونفسه ، على اعتبار أن المكونات لهذه الذوات أشياء محسوسة ، لها تحيزها في عالم الملك . أما المعنى الصوفي فنخرج عن نطاق الماديات ، وأصبح يدل على الكائنات العلوية غير المحسوسة ذات الذبذبات التي لا تدرك ، إلا ببضات القلب الخاصة باستقبال

(١) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٧ .

(٢) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٧ .

(٣) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٠٤ .

(٤) المعجم الوسيط (عين) .

(٥) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٦٧ .

(٦) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٦٧ .

العُلُو

العين واللام والحرف المعتل ، ياءٌ كان أو واوا أو ألفاً ، أصلٌ واحد يدلُّ على السموِّ والارتفاع ، لا يشدُّ عنه شيء . ومن ذلك العلاءُ والعُلُو ، ويقولون ، تعالى اتَّهَّأُ : أي ارتفع . وأما العُلُو : فالعظمة والتجبرُ «١» .

يرى ابن عربي أن كل سمو وعظمة وعلو وغنى لا يكون إلا لله ، أما العبد فسُموه في خضوعه وعظمته في ضعفه ، وغناه في فقره ، وعلوه في عبوديته ، فإن أخلص تمكَّن ولمقامات العارفين تقدم وسكن . فالعلو في الإنسان : « إنما هو تحقُّقه بعبوديته ، وعدم خروجه ، واتصاله بما ليس بحقيقته » «٢» . لقد اعتبر ابن عربي العلو بالنسبة للإنسان ليس بالعظمة والتجبر ، فهذه من صفات الله - سبحانه وتعالى - ولكن بالخشوع والخضوع . فالعبادة للعبد عبودية اضطرار ، وهي الفصل بين العبد والرب ، وإلا انعدم الناسوت وبقي اللاهوت .

العُرُوج

العين والراء والجيم ثلاثة أصول : الأول يدل على مِثْل ومِثْل ، والآخر على عَدَد ، والآخر على سُمُو وارتقاء . والعروج : الارتقاء «٣» .

لابن عربي وجهة نظر خاصة في مفهوم هذا اللفظ ، فهو يرى أن العروج على مراتب : أدناها النظر إلى الحق ، وأعلىها عروج الرسول - صلى الله عليه وسلم - وبينهما مراتب متفاوتة : كهروج الملائكة وعروج الأولياء . فهو يعرف العروج بأنه : « كل نظر إلى الحق ممن كان فهو عروج » «٤» . ويزيده وضوحاً ، إذ يقول : العروج : « إنما هو لطالب العلو ، لأنَّ لله في كل موجود تجلياً ووجهاً خاصاً به يحفظه » «٥» . ويتطرق لتعريف الأنواع المختلفة للعروج ، ومنها عروج الأولياء ، وهو عروج يشبه عروج الرسل من حيث الصعود إلى السماء ورؤية ما يراه الرسل والأنبياء ، مع الاختلاف في الكيفية التي يعرجون فيها ، إذ عروج الرسل بالروح والجسد ،

«١» ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ١٦١ .

«٢» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٥ ، ص ١١٩ .

«٣» ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٥٧ .

«٤» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٥ ، ص ١٠١ .

«٥» ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٥ ، ص ١٠١ .

بينما العروج الآخر بالروح فقط ، ويعرفه ليقول : عروج الاولياء : « وهو عروج كُنْته وبصيرته على براق عمله ، ورفرف صوته ، معراجاً معنوياً ينال فيه ما يعطيه خواص المهم من مراتب الولاية والتشريف »* « ١ » . أما الصنف الثاني من العروج ، فهو : عروج الرسول : وهو عروج خاص بالرسول - صلى الله عليه وسلم - حدث بالروح والجسد ، وبواسطة دابة اسمها البراق ، إذ يعرفه ، ليقول : « إذا عرج الرسول ركب البراق ، لعرج به البراق بذاته ، وعرج الرسول لعروج البراق بحكم التبعية والحركة القسرية ، فكان محمولاً في عروجه ، حمله من عروجه الذاتي ، فتميز عروج الرسول من عروج الملك »* « ٢ » .

من خلال النظر إلى تعريف ابن عربي للعروج ، نرى التنوع والتفرع له ، فهو ليس قاصراً على الرسل ، فهناك عروج عام يحدث لكل من ينظر للحق ، فهو عروج بالبصيرة في عالم الأرواح ، أما العروج الآخر فهو عروج الأولياء ، إذ ينتقلون بأرواحهم إلى عالم الملكوت ، فيرون ما يراه الرسول مع لارق في كيفية العروج ، لعروج الرسول بالروح والجسد ، وما عداه من البشر بالروح .

العِصْمَة

العين والصاد والميم أصلٌ واحدٌ صحيحٌ يدلُّ على إمساكٍ ومنعٍ وملازمة ، والمعنى في ذلك كنه معنى واحد من ذلك العِصْمَة : أن يعصم الله تعالى عبده من سوءٍ يقع فيه ، واعتصم العبدُ بالله تعالى : إذا امتنع « ٣ » . والعِصْمَة : ملكة إلهية تمنع من فعل المعصية والميل إليها مع القدرة عليه « ٤ » . العِصْمَة عند ابن عربي هبة من عند الله تسكن في قلب العبد ، فتورده بنور الحق ، وتمنع صاحبها من الإقدام على مخالفة أوامر الله واجتناب معاصيه ، ويعرفها بأنها : « هيئة نورية في النفس ، يجتمع معها الإقدام على المعاصي »* « ٥ » .

يلمح ابن عربي إلى الهيئة النورية في النفس التي تعني : النفحة الإلهية التي تستقر في صدر العبد منذ تكوينه ، إذ تنتظر أن يُرفع الستار عنها ، لينبعث نورها في الآفاق ، فيفنى العبد في الحق ، طارحاً الجسد وشهواته في حال سكره وعند صحوه .

« ١ » ابن عربي ، المعراجات المكية ، ج ٥ ، ص ١٠٣ .

« ٢ » ابن عربي ، المعراجات المكية ، ج ٥ ، ص ١٠٢ .

« ٣ » ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٧٢ .

« ٤ » المعجم الوسيط (عصم) .

« ٥ » ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ٢ ، ص ٢٥٢ .

الْعَدَمُ

العين والبدال والميم أصل واحد يدل على لقدان الشيء وذهابه ، من ذلك العَدَمُ ، وَعَدِمَ فلانُ الشيء إذا فقدته * « ١ » . والعَدَمُ : ضد الوجود * « ٢ » .

إن نظرية ابن عربي في الخلق تقوم على الوجود والعدم ، فالنور المحمدي منبع الوجود ، والأسماء الإلهية قلب الوجود الهيئة والصورة ، إذ بدون هذه الأسماء يصبح السوى عدما ، والعدم في نظره : « هو الشر المحض الذي لا خير فيه » * « ٣ » . ويردف قائلا : إن العدم نفي للعين ، ذلك لأنه « اسم مسماه لا عين له مع تعقل الحكم له » * « ٤ » .

نخلص من التعاريف السابقة أن العدم عند ابن عربي : نفي للوجود ومصدر للشر ، والشر ليس صفة للحق ، فمن طبيعته عز وجل الرحمة ، التي عمت الوجود ، إذ لولا تجليه - سبحانه وتعالى - لاستحال الممكن عدما ، وتلاشت الجسوم ، لأن العدم وهم لا عين له ، وجوهره مفقود .

الْعَدَدُ

العين والبدال أصل صحيح واحد لا يخلو من العد الذي هو الإحصاء. والعدد : مقدار ما يُعَدُّ * « ٥ » . إن للحروف والأعداد عند ابن عربي تأثيرا فاعلا ومؤثرا على الأجرام والألفاس ، وذلك لما تحويه من أسرار ، ويعتقد كثير من الصوفية بتحكمها في مصائر الأعيان والأكوان. فيعرف العدد بأنه : « سر من أسرار الله في الوجود ، ظهر في الحضرة الإلهية بالقوة » * « ٦ » .

وهكذا أخضع ابن عربي الحروف والأعداد للدرس والبحث القائم على الكشف المستمد من العلم اللدني ، فكما أن للحروف أسرار خاصة بها ، فكذلك الأعداد نهي : سر من أسرار الغيب ، إذ باقترانها وابتعادها ، يحدث الجمع والفرق ، وهذا يكون ابن عربي قد أخرج مفهوم العدد من نطاقه المحسوس إلى معنى مجرد ، إذ يرى أن العدد يرتبط بقوى غيبية ، لها القدرة على التحكمم بالكون ووجوده ولا يتقن فتح أبوابه إلا من نظر إليه بنور الحق .

((١)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٢٩ .

((٢)) المعجم الوسيط (عدم) .

((٣)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ١٩٣ .

((٤)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٦ ، ص ٤٥٤ .

((٥)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ١١٨ .

((٦)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ٢٥٤ .

العَرْش

العين والراء والشين أصل صحيح واحد ، يدل على ارتفاع في شيء مبني ، ثم يستعار في غير ذلك ، من ذلك العَرْش : وهو سرير الملك ، ثم استعير ذلك لقييل لأمر الرَّجُل وقوامه :
عرش * «١» . والعَرْش : المُلْكُ * «٢» .

تعددت المفاهيم للعرش عند ابن عربي كما تنوعت لفروعه ، فتارة يراه جسماً شفافاً لطيفاً مستديراً ، وتارة أخرى يعتبره الروح الأول ، والأخرى مصدراً لصورة المثل ، فيعرفه بأنه :
« مسوى الأسماء المقيدة ، وفيه ظهرت صورة المثل » * «٣» . وينعت بالشفافية والتحيز حين يعرفه بأنه :
« جسم شفاف مستدير محيط بأجسام العالم » * «٤» . ويضيف بأنه روح ، فيقول : « هو الروح الأول » * «٥» .

وينتقل من تعريفه العام إلى تصنيفاته المتعددة ، إذ يصيغ لكل منها تعريفاً خاصاً ، فيرى أن عرش الحياة : « وهو عرش المشيئة ، وهو مستوى الذات ، وهو عرش الشهوة ، فهو العنصر الأعظم - أعني تلك الحياة - وهو اسم الأسماء ومقدمها وبه كانت » * «٦» . ٢٠ - ويضيف صنفاً آخر يسمى العرش المجيد : « وهو العقل » * «٧» . ٣ - أما عرش الرحمانية : « فهو ذلك الأفلاك » * «٨» .
٤ - بينما العرش العظيم « لئو النفس واللوح المحفوظ » * «٩» . ٥ - ويضيف إليها عرش الكريم « وهو الكرسي » * «١٠» .

من كل التعاريف السابقة ، نلاحظ أن ابن عربي قد صور العرش بأشكال وهيئات متعددة نخرج

((١)) ابن فارس مناهج اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٣٨ .

((٢)) المعجم الوسيط (عرش) .

((٣)) ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٣٠ .

((٤)) ابن عربي ، التوحفات المكية ، ج ٦ ، ص ٦٢ .

((٥)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ٨٩ .

((٦)) ابن عربي - محي الدين - عقللة المستوفى - بغداد - مكتبة المثنى - ط - ١٩١٩ م - ص ٥٣ .

((٧)) ابن عربي ، عقللة المستوفى ، ص ٥٣ .

((٨)) ابن عربي ، عقللة المستوفى ، ص ٥٣ .

((٩)) ابن عربي ، عقللة المستوفى ، ص ٥٣ .

((١٠)) ابن عربي ، عقللة المستوفى ، ص ٥٣ .

٥٤٣٨٦٧

من جعلها بعدة أمور منها : أن العرش هو أصل الوجود ، فهو العقل واللوح المحفوظ ، والكرسي والكتاب المسطور ، واسم الله ، وعرش المشيئة والهيوية .

العالم

العين واللام والميم أصل صحيح واحد ، يدل على أثر بالشيء يتميز به عن غيره ، من ذلك العالم سمي لاجتماعه * « ١ » . والعالم : الخلق كله ، وقيل : كل ما حواه بطن الفلك . والعالم : العارف ، يقال : عِلِمَ الشيء عِلْمًا : عَرَفَهُ * « ٢ » .

لابن عربي مفهوم خاص للعالم يقوم على العميم ، إذ يعتبره كل ما سوى الله - سبحانه وتعالى - ويرى أنه دائم الحركة ، لأن في السكون العدم ، وهو ناطق وليس أصم ، لأن كل ما ليس يسبح لله ، فيعرفه بأنه : « الأملاك والأفلاك وما تحويه من العوالم ، والهواء والأرض وما ليهما من العوالم ، وهو الملك الأكبر » * « ٣ » . ويزيده وضوحاً واتساعاً ليشمل كل الوجود ، سوى الله تعالى ، فهو عنده : « عبارة عن كل ما سوى الله ، حيوان ناطق ، ولكن تختلف أجسامه وأخديته وحسه ، فهو الظاهر بالصورة الحيوانية ، وهو الباطن بالحياة الدائمة الكائنة عن التجلي الإلهي الدائم الوجود إلا الله تعالى وأسمائه وأفعاله » * « ٤ » . بل وينظر ابن عربي على أنه عالمان : عالم الشهادة : وهو ما يدركه الحس ، وعالم الغيب وهو الخارج عن عالم الشهادة ، ويعرفه قانلاً : « العالم عالمان : عالم يدركه الحس : وهو المعبر عنه بالشهادة ، وعالم لا يدركه الحس : وهو المعبر عنه بعالم الغيب ، فإن كان مغيباً في وقت ، وظهر للحس فلا يسمى غيباً ، وإنما الغيب ما لا يدركه الحس ، ولكن يعلم بالعقل ، إما بالدليل القاطع ، وإما بالخبر الصادق ، وهو إدراك الإيمان » * « ٥ » . ويذهب إلى أبعد من هذا فيشبهه بالإنسان ، إذ يرى أنه : « إنسان واحد كبير لا يماثل ، أي : لا مثيل له » * « ٦ » . ويضيف بأنه : « صور لتجليات الله » * « ٧ » .

« ١ » ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ١٦٠ .

« ٢ » المعجم الوسيط (علم) .

« ٣ » ابن عربي ، المعروضات المكية ، ج ١ ، ص ٣٢٣ .

« ٤ » ابن عربي ، المعروضات المكية ، ج ٥ ، ص ١٢٨ .

« ٥ » ابن عربي ، المعروضات المكية ، ج ٥ ، ص ١٤٨ .

« ٦ » ابن عربي ، المعروضات المكية ، ج ٧ ، ص ١٧٣ .

« ٧ » ابن عربي ، المعروضات المكية ، ج ٧ ، ص ١٧٣ .

العظمة

العين والطاء والميم أصل واحد صحيح يدل على كبر وقوة ، فالعظم : مصدر الشيء العظيم . والعظيمة : النازلة الملمة الشديدة * « ١ » . والعظمة : الكبرياء ، والنخوة والزهو * « ٢ » .
 إن ابن عربي كغيره من الصوفية يرى أن قدرة الله تتجلى على كل ما في الوجود ، وهذا يدل على عظمتة وسمو جلاله ، أما العارفون بالله ، فتريدهم أسماءه خضوعاً وتواضعاً ، إذ من صفاته تعالى العظمة ، التي يعرفها ابن عربي بأنها : « صفة للقلوب العارفة بالله ، فهي عليها (القلوب) كالرداء على لابسها ، وهي من خلفه تمجيبها تلك العظمة عن الإدلال عليه ، وتوريتها الإدلال بين يديه » « ٣ » .
 لقد وفق ابن عربي باستخدام هذا اللفظ الدال على الكبرياء والنخوة والزهو ، وأظهر أن هذه سمة من سمات الخالق ، وليست صفة للمخلوق ، وكل من يحاول الاتصاف بما يحمل الوبال عليه ، كفرعون مصر حين أخذته العزة بالإثم ، فقال أنا ربكم الأعلى ، فأذاه الله التبر والحلاك جزاء مسال وفعل .

العيس

العين والياء والسين ، كلمتان ، إحداهما لون أبيض مُشرب ، والأخرى عسب الفحل .
 والعيس : لون أبيض مُشرب صفاء في ظلمة خفية * « ٤ » . والعيس : جمع أعيس أو عيساء :
 والأعيس من الإبل : الذي يخالط بياضه شقرة ، والأعيس : الكرم منها * « ٥ » .
 وظف ابن عربي أسماء بعض الحيوانات ليدل بها على أمور معنوية ، كالظبي والمذنب والغزال والغراب . وذلك لأن طابعها معلومة وأشكالها مألوفة . ويضيف لفظ العيس إلى قاموسه ، إذ يقول :
 حتى أسأل أين سارت عيسهم
 فقد اقتحمت معاطباً ومآلفاً * « ٦ » « الكامل » .
 ويريد بالعيس : « المهمل التي هي مطايا العلوم ، أو اللطائف الإنسانية ، لأن بها يبلغ المقصود » « ٧ » .

((١)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٨٥ .

((٢)) المعجم الوسيط (عظم) .

((٣)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ١٨٢ .

((٤)) ابن فارس معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٠٢ .

((٥)) المعجم الوسيط (عيس) .

((٦)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٢٧ .

((٧)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٢٧ .

لقد استعار ابن عربي لفظ العيس ، لأنها تمتاز بالقدرة على التحمل والسرعة في التنقل ،
ليدلل بها على التعمق الهائلة لاستقبال الإشارات الإلهية ، والعلوم اللدنية الموصلة إلى الهدف المنشود .

العَدْل

العين واليد والذال واللام أصلان صحيحان، لكنهما متقابلان كالمضادَّين، أحدهما يدل على
استواء، والآخر يدل على اعوجاج . فالعَدْل من الناس : المرضيُّ المستويُّ الطريقة . « ١ » . والعَدْلُ
الإنصاف، وهو إعطاء المرء ما له وأخذ ما عليه . والعَدْلُ: المثلُّ والنظيرُ، والعَدْلُ: الجزاء والقضاء . « ٢ » .
ينطلق ابن عربي بعيداً عن الأعيان والأكوان ، ليصل إلى الحاكم العادل الديان . القابض
الباسط ، الرؤوف الرحيم ، الشديد العقاب ، العدل سمته ، الخالق كل شيء بالقسط . أوجد
العدل ليهدم الظلم والفساد ، ودعا عباده أن يتوجهوا إليه في الشدائد والملمات . من هذا المنطلق
عرف ابن عربي العدل بأنه : « الميل إلى الحق أي ميل من استحقاق ذاتي إلى استحقاق إلهي ، لطلب
المأثوه ذلك الذي يستحقه » « ٣ » .

يشير ابن عربي بطرف خفي إلى العلاقة بين الإله والمأثوه ، ويبقى حبل الوصال قائماً بسين
الطالب والمطلوب ، ويشد القسط الإلهي أزرها ، فتحدث وحدة الشهود ، فالعدل صفة إلهية يعشقها
كل مخلوق ، يبيها الخالق فتشبع لها القلوب . وهكذا خرج هذا اللفظ عن مفهومه العام الدال على
الإنصاف ، وإعطاء المرء ماله ، وأخذ ما عليه ، ليصبح دالاً على العدل الإلهي ، إذ لا عدل سواه ،
لاتصاله بصفة الإطلاق .

العَسَاكِر

العَسَاكِر جمع عَسْكَر ، والعَسْكَر : الجيشُ ، ومجمعه ، والكثير من كلِّ شيءٍ . « ٤ » .
استخدم ابن عربي كثيراً من الألفاظ الدارجة الاستعمال ، فأكسبها إثراء في المعنى ، وتغييراً
في الدلالة لكلمة العساكر التي تعني الجيش بما فيه من عدد وعدة ، وقسوة وغلظة ، أصبح يعني
« شدائد الأعمال والعزائم والمجاهدات » « ٥ » .

« ١ » ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٢٩ .

« ٢ » المعجم الوسيط (عدل) .

« ٣ » ابن عربي ، المعجم الوسيط ، ج ٣ ، ص ١٠٧ .

« ٤ » المعجم الوسيط (عسكر) .

« ٥ » ابن عربي ، المعجم الوسيط ، ج ٣ ، ص ٧٤ .

وهكذا خرج هذا اللفظ على معناه العام ، وانضم إلى رتل الاصطلاحات الصوفية ذي المعاني المجردة ، إلا أن ابن عربي ترك الباب مفتوحاً للمقارنة بين المعنيين اللغوي والصوفي ، إذ باستطاعة كل مدقق أن يلاحظ الصفة القائمة ، التي تربط بينهما ، من حيث المعنى الذي يدل على الشدة والقوة والصلابة وقوة التحمل ، ويختلفان في طبيعة ما يدلان عليه ، إذ يدل المعنى اللغوي على ما هو محسوس ، بينما يقتصر المعنى الصوفي على الأمور المعنوية .

العزلة

العين والنزاه واللام أصل صحيح يدل على تنحية وإمالة، تقول: عزل الإنسان الشيء يعزله إذا نحاه في جانب* «(١)» . والعزلة: الاعتزال: البعد والتسحي، يقال اعتزل الشيء: بعدت وتسحت* «(٢)» . إن وله ابن عربي وتعلقه الشديد بالمعنى الباطني يعكس على مفهوم الألفاظ ودلالاتها . وجل عباراته وألفاظه خرجت عن معناها العام ، إذ العزلة تعني : « أن يعتزل المرید كل صفة ملمومة ، وكل خلق دنيء ، هذه عزلته في حاله ، وأما في قلبه فهو أن يعتزل بقلبه عن التعلق بأحد من خلقه ، من أهل ومال وولد وصاحب ، وكل ما يحول بينه وبين ذكر ربه بقلبه حتى عن خواطره ، ولا يكن له هم إلا واحد ، وهو تعلقه بالله »* «(٣)» .

لقد جرد ابن عربي العزلة من معناها القريب والمألوف ، وأخذ يبحث فيما وراء المعنى الظاهري ، فناده ذلك إلى المعنى المجرد الخاص بالقلب وأحواله ، وأصبحت العزلة غير قاصرة على الابتعاد عن الآخرين بالجسد والمكان ، بل العزلة قلبية وروحية عن كل ما سوى الله .

العنقاء

العين والنون والقاف أصل واحد صحيح يدل على امتداد في شيء ، إما في ارتفاع وإما في انسياب . والعنقاء طائر لم يبق إلا اسمه* «(٤)» . والعنقاء : طائر متوهم لا وجود له* «(٥)» . استعار ابن عربي هذا اللفظ لما له من معنى في عالم الوهم والخيال بالنسبة لعامة الناس ، أما بالنسبة له ، فجعل له معنى خارج العقل والفكر ، إذ يرى أنه هباء بين الوجود والعدم

((١)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٦٠ .

((٢)) المعجم الوسيط (عزل) .

((٣)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ٦٢٦ .

((٤)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ١٨٤ .

((٥)) المعجم الوسيط (عنق) .

فيرله قاتلا : « الهباء لا موجود ولا معدوم على أنها تمثل في الواقعة » * « ١ » . ويضيف ، قاتلا ،
العنقاء : « هو الهواء الذي نوح الله فيه وبه أجساد العالم » * « ٢ » .

لقد لاحظ ابن عربي أن هذا اللفظ يرد في شعر كثير من الشعراء ، إذ يدل معناه على أنه
طائر خرافي فاستغل هذا اللفظ ليكني به عن الهباء تارة ، وعن الهواء تارة أخرى ، وبذلك جعل له
وجودا في الكون والآفاق ، إذ يرد من العالم العلوي ، فتأثر به الأجساد وتفاعل له القلوب .

العباد

العين والباء والذال أصلان صحيحان كأنهما متضادان : الأول يدل على لين وذل والآخر على
شِدَّةٍ وغلظ، والعباد : جمع عابد، ويقال: للمسلمين: عباد يعبدون الله تعالى « ٣ » . والعباد: الموحَّد * « ٤ » .
ميز ابن عربي بين الأولياء والعارفين والسالكين والمريدين والعباد وغيرهم ، وخص كلا منهم
بصفات ليس للآخرين حظ لها ، ليعرف العباد بأنهم : « رجال غلب عليهم الزهد والتبتل والأفعال
الطاهرة المحمودة كلها ، وظهروا أيضا بواطنهم من كل صفة مذمومة ، قد ذمها الشارع ، خير أنهم لا
يرون شيئا فوق ما هم عليه من هذه الأعمال ، ولا معرفة لهم بالأحوال ، ولا المقامات ولا العلوم
الوهمية اللدنية ولا الأسرار ولا الكشوف ولا شيئا مما يجده غيرهم » * « ٥ » .

لقد أخرج ابن عربي العباد من دائرة المقربين ، والمطلعين على أسرار الله ، إذ ليس لهم
موطئ قدم فيها ، لأن أعمالهم قائمة على الزهد والتبتل ، والعمل بظاهر الشرع ، ليس لهم نصيب
من العلوم اللدنية ، لعدم اتباعهم طريق أهل الله من الصوفية أصحاب الأحوال والمقامات .

العماء

العين والميم والحرف المعتل ، أصل واحد يدل على سترٍ وتغطية . ومن ذلك العمى ، ذهاب
البصر من العينين كليهما ، والعماء : السحاب الكثيف المطبق * « ٦ » .
لقد لجأ ابن عربي لتوضيح معانيه _ ذات الصفات الشفافة غير المرئية _ إلى الألفاظ

((١)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٢٣١ .

((٢)) ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٢٦ .

((٣)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٠٨ .

((٤)) المعجم الوسيط (عبد) .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٥ ، ص ٦٤ .

((٦)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ١٧١ .

التي توحى بالرفقة والخفة والانتشار ، فاستخدم الهواء والهباء والعماء ، إذ لكل منها مفهوم خاص في عالم الوهم والخيال ، فيعرف العماء أنه : « بخار رحاني فيه الرحمة ، بل هو عين الرحمة »* « ١ » . وهو _ العماء _ في بعض الأحيان حيرة ليس بعدها حيرة ، لأنها خاصة في العلم بالله فيعرفه بأنه : « حيرة ، وأعظمه الحيرة في العلم بالله »* « ٢ » . ويلهب إلى أبعد من هذا ، إذ يقرنه بالجواهر الثابت ، ليرى أنه : « الجواهر الثابت ، وليس إلا نفس الرحمن »* « ٣ » .

لقد نقل ابن عربي هذا اللفظ من معناه العام الدال على السحاب الكثيف ، إلى معنى قريب له في الظاهر ، يختلف عنه في الجوهر ، فتارة يعته بالحيرة التي تنتاب العبد عند الشكر بوجود الله ، وتارة أخرى يعته بنفس الرحمن ، بل يلهب إلى أبعد من ذلك ، عندما يرى أنه ملازم للحق قبل أن يخلق الخلق. ويحاول أن يصف الطبيعة التي يتكون منها العماء، فيقول: هو بخار رحاني أو جوهر ثابت

الغيوبة

العين والياء والياء أصل صحيح يدل على تسرُّ الشيء عن العيون* « ٤ » . والغيوبة : خلاف الحضور . يقال : غابَ غَيْبَةً وَغَيْبَةً وَغَيْبًا : خِلافَ شَهِدَ وَخَضَرَ « ٥ » .

لقد تناول ابن عربي هذا اللفظ بطريقة مغايرة لكل من استعمله من رجال الرسوم ، إذ تعايش مع معناه من حيث الظاهر والباطن ، وخاض هذه التجربة بقلبه ، فغاب عن وعيه ، بسبب تلقيه من أصناف العلوم ما يوحد نار إقامه ، فيعرف الغيوبة بأنها : « حال يصيب الجسم الإنساني ، لاشتغال الروح الإنساني المدبر عن تديره بما يتلقاه من الوارد الإلهي من العلوم الإلهية ، فلا يبقى للجسم من يحفظ عليه قيامه ولا قعوده ، فيرجع إلى أصله ، وهو لصوقه بالأرض »* « ٦ » . ويتكلم عن الغيوبة من حيث الرتبة والسببية ، وعمما يحدث عنها من أعراض منها: ١- غيوبة إلهية : وهي غيوبة خاصة بالأولياء والصفوة من الصوفية ، إذ يخترق النور الإلهي الجسم الإنساني ، فيحدث فيه النقاء والصفاء لاتصاله بالروح ، ويزيدها ابن عربي وضوحاً عند تعريفه لها بأنها :

(١) ابن عربي ، الفصوص الحكيمة ، ج ٦ ، ص ٢٣٩ .

(٢) ابن عربي ، الفصوص الحكيمة ، ج ٧ ، ص ٣٣٨ .

(٣) ابن عربي ، الفصوص الحكيمة ، ج ١ ، ص ٢٦٣ .

(٤) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٠٧ .

(٥) المعجم الوسيط (غيب) .

(٦) راضي ، مرجع سابق ، ص ٢٥٠ .

« حال يصيب الجسم الإنساني ، لتتخدر الجوارح ، وينحرف الطبع ، ويتغير المزاج ، لاختراق النور الملكي ظلمة هذا التركيب الطبيعي حتى يصل بداته إلى النور الروحي في الإنسان ليلقى إليه » « ١ » .
 ٢- أما النوع الثاني ، فهو خاص بالمزاج ويسميه : غيوبة مزاجية : وهي غيوبة يعطل فيها العقل الإنساني وروحه ، وليس فيها فائدة تذكر ، فيعرفها بأنها : « حال من المزاج يُحمى القلب فيه بالذكر أو بالتخيل ، فيصعد من القلب بخار إلى الدماغ ، فيحجب العقل ، ويمنع الروح الحيواني من السيران ويرمي بصاحبه كالمصروع ، وليس فيه فائدة » « ٢ » . ويختتم أنواع الغيوبة بنوع آخر يسميه ٣- غيوبة شيطانية : وهي خاصة بفتنة من الرجال يغلب عليهم الوسوسة وسيطرة الشيطان ، إذ ترد عليهم أحوال يظنون أنها علم ، بينما هي سموم ، ويعرفها بأنها : « حال يعقل فيه صاحبه أهل مجلسه ، لا يغيب عن نفسه ولا عن حسه ، ويتحرك ولا سيما في مجلس السماع ، إنه صاحب وسوسة ، فكل ما يلقي إليه يتخيل أنها علوم ، وهي في حقيقتها سموم » « ٣ » .

لقد خرج ابن عربي من حجب الظلام ، وانطلق بصحة روحه إلى عالم الغيب والأسرار ، وعاد إلى جسمه الفيزيقي محملاً بالعلوم والأسرار ، لتبدت الظلمة وأشرقت الأنوار ، وطرح الغيوبة للبحث والدرس ، فأخرجها من معناها المألوف الدال على عدم الحضور ، وألبسها ثوباً جديداً يتغير حسب طبيعة الغيوبة ، فمنها - الغيوبة - ما هو إلهي يتم فيها الاتصال بين الروح ونور الذات ، ومنها ما هو شيطاني يتبع لشهوات النفس ، ومنها ما ينبع من الخيال والوهم .

الغَيْد

الغين والواو والذال أصلٌ يدلُّ على لَبِنِ شَيْءٍ وَثَنَ ، فَالْأَغْيَدُ : الوَسَانُ المَائِلُ العُتْقُ والجمع غَيْدٌ ، والغَيْدَاءُ : الفتاةُ النَّاعِمَةُ ، كأنَّها تنثى ، والمصدر الغَيْدُ * « ٤ » .
 لقد استعار ابن عربي كثيراً من الألفاظ للدلالة على الأسماء الإلهية، فاجاد الاختيار والتأويل ، فأورد طائفة منها في نثره وأخرى في نظمه ، منها البيض والغيد ، والحسان والحرد ، فشرع يقول :
 وارْقِعْ صَوْبَكَ بالسُّحْرِ مُنَادِيًا بِالْبَيْضِ وَالغَيْدِ الحِسَانَ الحُرْدِ * « ٥ » .

((١)) ابن عربي ، الديورات الإلهية ، ص ٢١٤ .

((٢)) ابن عربي ، الديورات الإلهية ، ص ٢١٤ .

((٣)) ابن عربي ، الديورات الإلهية ، ص ٢١٤ .

((٤)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٠٧ .

((٥)) ابن عربي ، ترجمان الأسواق ، ص ٦٠ .

ويريد بالفيد : « كل حقيقة لها تعطف بالكون كالأسماء الإلهية » « ١ » .
وهكذا وظف ابن عربي هذا اللفظ ليخدم فكره الصوفي ، واستعان بالمعنى اللغوي ليكون وسيلة للوصول إلى الغاية التي يسعى لتحقيقها ، والتي تمتاز برفقتها وصفها التوراتية ، وبكوفها منبع البهجة والسرور كالعادة الحسنة التي قواها قلوب الرجال وتميل إليها .

الغيب

الغيب والياء والباء أصل صحيح يدل على تسر الشيء عن العيون ، ثم يقاس من ذلك الغيب ما غابَ فما لا يعلمه إلا الله * « ٢ » . والغيب : خلاف الشهادة . والغيب كل ما غابَ عن الإنسان سواء كان مُحصلاً في القلوب أم غير مُحصّل * « ٣ » .
لقد كان مفهوم الغيب قبل ابن عربي - سواء عند الصوفية أو غيرهم - لفضاضاً وغير محدد ، ولكن عندما جاء ابن عربي عمل على تقييده وتنظيمه ، ووضع الأسس الخاصة به من حيث الإجمال والتفريع ، لجاء المعنى متناسقاً ، إذ يعرفه بأنه : « ما ستره الحق منك لا منه ولهذا يشار إليه » * « ٤ » .
ويورد تعريفاً آخر يصنف فيه الغيب إلى قسمين : غيب لا يُعلم أبداً ، وغيب يعلم من البعض ولا يعلم من البعض الآخر ، ولكل منهما صفات ومميزات ، يظهرها في تعريفه ، إذ يقول : « الغيب غيان ، غيب لا يعلم أبداً ، وليس إلا هوية الحق ونسبته إلينا ، وأما نسبتنا إليه فدون ذلك ، لهذا غيب لا يعلم أبداً ، والقسم الآخر غيب إضافي ، لما هو مشهود لأحد قد يكون غيباً لآخر ، فما ثم إلا وهو مشهود في حال غيبه عن من ليس بمشاهد له ، فإذا ارتضى الله من ارتضاه لعلم ذلك أطلعته عليه لا ظناً ولا تخميناً » * « ٥ » . ويرى أن الغيب متعدد ومتشعب ، إلا أننا يمكن حصره في أربعة أنواع هي :
١- غيب الغيوب ، ويعرفه بأنه : « علم الله المسمى بالعناية الأولى » * « ٦ » .
٢- أما الغيب الآخر والخاص بعالم الأرواح ، فهو يرى أنه : « انتقاش صورة كل ما وجد وسيوجد من الأزل والأبد في العالم الأول العقلي ، الذي هو روح العالم المسمى بأم الكتاب على وجه

((١)) ابن عربي ، ترجان الأشتواي ، ص ٩١ .

((٢)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٠٧ .

((٣)) المعجم الوسيط (غاب) .

((٤)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٢٢٩ .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٧ ، ص ٣٣٥ .

((٦)) ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ص ٢٠٥ .

كلي ، وهو القضاء السابق « (١) » .

٣- ويذكر أيضاً غيب عالم القلوب ، وذلك الغيب الذي يتسع حتى يشمل اللوح المحفوظ ويهدف من وراء تعريفه له ، إظهار مدى الدرجة التي يصل إليها العارلون بالله ، فيقول : « وهو ذلك الانتقاش بعينه مفصلاً بعينه مفصلاً تفصيلاً علمياً كلياً وجزئياً في عالم النفس الكلية ، التي هي قلب العالم المسمى باللوح المحفوظ » (٢) .

٤- وينتهي حديثه عن الغيب ، بذكر غيب عالم الخيال ، إذ يعرفه بأنه : « الانتقاش الكائنات بأسرها في النفوس الجزئية الفلكية المنطبعة في أجرامها ، معينة مشخصة مقارنة لأوقاتها على ما يقع بعينه ، وذلك العالم هو المعبر عنه في الشرع بالسماء الدنيا » (٣) .

لقد عرض ابن عربي في تعاريفه السابقة كل ما ذكره سابقوه عن الغيب في ، فنظمه وأضاف إليها الكثير ، فبدأ ما قدمه كأنه ابتكار جديد ، عجز من جاء بعده على إعادة التشكيل أو التحديث . وقرن المعنى الصوفي بالمعنى اللغوي ، إذ يدل كلاهما على كل ما غاب عن الإنسان ، إلا أنه في المعنى الصوفي لفسر وأوضح ولفد وفرع ، وذكر أنواعاً من الغيوب ضمت عالم الملك والملكوت ، ولم يقتصر على ذكرها ، بل وضع تعريفاً لكل واحد منها ، أظهر فيه قدرته على التفريق والتمييز .

الغُرب

الغبين والراء والباء أصل صحيح ، وكلمة غير منقاسة ، ولكنها متجاسسة . فالغُرب : خدُ الشيء . والغُرب : الدُّلو العظيمة . والغُرب : شجر « (٤) » . والغُربُ : جهة غروب الشمس « (٥) » .
لقد استغل ابن عربي الألفاظ الدالة على الجهات ، ليكني بها عن أمور غيبية ، إذ يقول :
رأى البرقَ شرقياً ، فحنَّ إلى الشرقِ ولو لاحَ غُربياً حُنَّ إلى الغُربِ « (٦) » « (الغرب) » .
ويريد به : « تجلي الهوية ، وهو خاص بعالم الغيب والملكوت » (٧) .

((١)) ابن عربي ، التفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ٢٠٥ .

((٢)) ابن عربي ، التفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ٢٠٥ .

((٣)) ابن عربي ، التفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ٢٠٥ .

((٤)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣١٦ .

((٥)) المعجم الوسيط (غرب) .

((٦)) ابن عربي ، تروجان الأشواق ، ص ٥٤ .

((٧)) ابن عربي ، تروجان الأشواق ، ص ٥٤ .

لشدة تأثر ابن عربي بالأمور الغيبية وسيطرتها عليه ، تتوارد في كتاباته بشكل دائم ، ولا عجب في ذلك ، لعلوم القلوب مُسْتَمَدٌّ مِنْ غَلَامِ الْغُيُوبِ . ولقد استخدم لفظ الغرب للدلالة على الأمور الغيبية ، وذلك لأن الغرب هو الجهة التي تختبئ الشمس فيها ، لكأنه _ الغرب _ الحجاب الذي يخفي في أركانه مصدر الضوء والشعاع والنور .

الْفُؤَادُ

الفاء والألف والذال هذا أصلٌ صحيح يدلّ على حُمَى وشِدَّةِ حرارة . والفؤاد سمي بذلك لحرارته* «١» . والفؤاد : القلب* «٢» .

لقد استخدم ابن عربي المترادفات ، مع إعطاء كل منها مفهوماً خاصاً مميّزاً عن المعنى الآخر كأنه يقول : لكل حرف من الحروف المكونة للكلمة يسهم في تشكيل المعنى ، للفؤاد الذي هو من معاني القلب له مفهوم خاص ، إذ يعرفه بأنه : « القلب المترقي إلى مقام الروح في الشهود المُشَاهِد للذات مع جميع الصفات الموجودة بالوجود الخفائي »* «٣» .

وهكذا يثبت ابن عربي بأن لكل كلمة معنى خاصاً بها ، وإن دلت في ظاهرها على معنى كلمة أخرى ، أو كانت مرادفة لها ، إذ يصرح في تعريفه للفؤاد بأنه القلب ، ولكنه في حالة من حالات ترقيه إلى مقام الروح .

الْفَلَكُ

الفاء واللام والكاف أصلٌ صحيح يدلّ على استدارةٍ في شيء* «٤» . الفلك : المدار يسبح فيه الجرم السماوي* «٥» .

لقد ورد كثير من الألفاظ الدالة على الفلك في مؤلفات ابن عربي . إذ ذكر التجارب التي خاضها في انطلاقه إلى عالم النضاء ، فيبدو لمن يطلع على ما كتبه أنه ينقل الحقيقة بعينها . إلا أنه يركز على المعنى الصوفي لمثل هذه الألفاظ ، إذ يورد الفلك في بيت من الشعر يقول فيه :

شَسُّ حُحَى فِي فَلَكٍ طَائِعَةً
حُصْنٌ لَقَا فِي رَوْضَةٍ لَدُنْصِيَا «٦» «الرحم» .

«١» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٣٨ .

«٢» المعجم الوسيط (فؤاد) .

«٣» ابن عربي ، مختصر ابن عربي ، ج ٢ ، ص ٢٧١ .

«٤» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٣١ .

«٥» المعجم الوسيط ، المجلد الثاني ، ص ٧٠١ .

«٦» ابن عربي ، ترجان الأملوق ، ص ١٠٦ .

إذ يعرف الفلك قاتلاً : الفلك : « عبارة عن الصور التي يقع بها التجلي ، وهي تختلف باختلاف المعتقدات والمعارف ، وهي حضرة التبدل والتحول في الصور ، وهذه القوة الإلهية والصفة الربانية تظهر أعلامها ، لأهل الجنان في سوق الجنة الذي لا بيع فيه ولا شراء »* « ١ » .

لا يكاد ابن عربي يخرج عن مبدأ واحد يقوم على دوران الدورات حول نواتها ، والكواكب حول شمسها ، فالجاذبية متبادلة بين جل الأجرام التي لا يكاد يخرج واحد منها عن المدار المرسوم له ، إذ تظهر في هذا النظام الكوني صفة الديمومة التي لا تغيير فيها ولا تبديل ، إلا إذا أراد الله ذلك . أما بالنسبة لتقبل الحقائق الإلهية أو رفضها ، فيرجع إلى اختلاف المعتقدات وتنوعها ، لتبدو الحقائق بنسب ربانية متباينة ، إذ لكل فئة من الفئات اعتقادها وتوجهها ، وأتم العقائد وأكملها هي العقيدة الإسلامية ، ففيها الفوز وبل السعادة الأبدية .

الفتوح

الفاء والتاء والحاء أصلٌ صحيح يدلُّ على خلاف الإغلاق، ولواتح القرآن : أوائل السور «٢» والفتوح والفتح اشتقا من الفعل فتح . والفتح: الهداية، ويقال: فتح الله قلبه للأمر : شرحه له « ٣ » .

نظر ابن عربي لتوارد الأمور الغيبية على بعض أولياء الله بدون تعمل للفكر، أو اجتهد بطلب العلم، وذلك لأن العلم اللدني هبة من الله ترد على قلوب من اصطفاه الله من عباده ، وسمى مثل هذا الحال بالفتوح ، وعرفه بأنه: « كل أمر جاء من غير تعمل ولا استشراق ولا طلب فيو فتوح، ظاهراً كان أو باطناً وله علاقة في ذات الفتوح ، وهي عدم الأخذ من فتوح الغير أو نتائج الفكر » « ٤ » .

ويضيف: الفتوح: « فتوح العبادة في الظاهر ، وفتوح الخلاوة في الباطن وفتوح المكاشفة »* « ٥ » .

لقد استخدم ابن عربي هذا اللفظ استخداماً صولياً خاصاً ، خرج فيه عن المعنى المألوف لدى علماء اللغة وأصحاب الرسوم ، إذ يفسرونه بتدرة الإنسان على التوصل إلى حل بعض العضلات لاستخدام ميم للفكر ، وحسن الإدارة والتصرف . أما ابن عربي وعلى النقيض من ذلك ، يرى أن ابتعاد المرء عن كل هذه الأمور ، يُشرع بعملية الفتوح .

« ١ » ابن عربي ، ترهان الانوار ، ص ١٠٦ .

« ٢ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٣٨ .

« ٣ » المعجم الوسيط (فتح) .

« ٤ » ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٤ ، ص ٢٤٤ .

« ٥ » ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٢٦ .

الفِطْرَة

الفاء والطاء والراء أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على فُتِحَ شيءٌ وإبرازه . من ذلك الفِطْرُ من الصوم ، يقال : أفطَرَ إفتارا ، والفِطْرَة : الخِلْقَة * « ١ » . والفِطْرَة : الطبيعة السليمة لم تُشَبَّ بعَيْبٍ * « ٢ » . نظر ابن عربي إلى هذا اللفظ نظرة صوفية ، تقوم على النور وتجليات الحق على الوجود والخلق ، فتمايز الممكنات ، من حيث الطبيعة والصور ، فيرى بأنها : «النور الذي تشق به ظلمة الممكنات ، ويقع به الفصل بين الصور ، فيقال : هذا ليس هذا ، إذ قد يقال : هذا عين هذا من حيث ما يقع به الاشتراك » * « ٣ » .

من خلال التعريف السابق للمس الفكرة التي يؤمن بها ابن عربي ، والتي يرددها ويصر عليها دون تراجع أو فتور ، فهو يرى أن النور يُظهِر الممكن والوجود بحسب الاستعداد لقبه ، فالكامل لله ، والنقص من طبيعة الأجسام والأكوان ، والكل يظهر بحسب لقاء فطرته ، فمن تطهرت نفسه ، رقى قلبه ، وصفت روحه ، وعادت إليه فطرته .

الفَيْضُ

الفاء والياء والضاد أصلٌ صحيحٌ واحدٌ يدلُّ على جَرَيَانِ الشيءِ بسُهولةٍ ، ثم يقاسُ عليه . والفَيْضُ : الكثير : يقال غيضا من فَيْضٍ : أي قليلاً من كثيرٍ « ٤ » . والفَيْضُ : الغزير ، ويقال : رجلٌ فيضٌ : كثير الخير * « ٥ » .

إن ابن عربي يركز على فكرة رئيسة واحدة ، يدور في فلكها كل ما وضعه في مجال التصوف إنها مسألة الإله والمألوه، والواجد والموجود، والخالق والمخلوق ، وعلاقة كل منهما بالآخر . ومن أجل ذلك استعار الألفاظ ، وصاغ العبارات ، وأوّل المعاني ، ورفض انفصال الظاهر عن الباطن ، وتوصل إلى حقيقة راسخة مفادها : استحالة الوجود بدون تجليات أسماء الله وصفاته ، وسمائها بأسماء متعددة منها : الفيض، إذ يعرفه بأنه : «تجليات حقيقة واحدة في صور مختلفة أو بطرق مختلفة» * « ٦ » .

((١)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٥٨ .

((٢)) المعجم الوسيط (فطر) .

((٣)) ابن عربي ، التوحفات المكية ، ج ٣ ، ص ١٢٤ .

((٤)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٣٦ .

((٥)) المعجم الوسيط (فيض) .

((٦)) ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليلات عليه بقلم علي بن عبد الله ، ج ٢ ، ص ٩ .

ويذكر نوعاً آخر من الفيض يسميه الفيض المقدس ، يرى فيه أساس الوجود ومصدره الأزلي ، ويشرح ذلك بقوله : الفيض المقدس : « هو ظهور الأعيان الثابتة من العالم المعقول إلى العالم المحسوس أو هو ظهور ما بالقوة في صورة ما بالفعل ، وظهور الموجودات الخارجية على نحو ما هي عليه في ثبوتهما الأزلي ، وليس في الوجود شيء يكون في ظهوره على خلاف ما كان عليه في ثبوته »* « ١ » . وهكذا وظف ابن عربي هذا اللفظ بطريقة دقيقة ومحسوبة ، مستغلاً المعنى العام الدال على جريان الشيء بسهولة ، إذ يرى أن هذا الجريان حادث في الكون ، ولكنه يختلف في طبيعته عن كل ما عداه ، إذ ليس كمثله شيء ، فهو نوع من التجليات التي تفيض من الحق للوجود والخلق ، ويسري في الأعيان سريان الروح في الجسد .

القضاء

القاف والضاد والحرف المعتل أصل صحيح يدل على إحكام أمرٍ وإتقانه وإفادته بجهته . والقضاء : الحكم* « ٢ » .

اطلع ابن عربي على كيفية حدوث الخلق عن طريق القصص الدينية التي وردت في الديانات السماوية الثلاثة وعن طريق الكشف ، وتحقق له أن كل ما في الوجود قد قضى الله فيه منذ الأزل إلى الأبد . واستعار لفظ القضاء ليدل على هذا المعنى ، إذ يقول : القضاء : « هو حكم الله في الأشياء أن تكون على ما هي عليه في ذاتها كما علمها أزلاً ، وهو لا يعلمها إلا على نحو ما تعطيه أعيانها » « ٣ » . من خلال هذا التعريف ، أخرج ابن عربي هذا اللفظ من المعنى العام الدال على الحكم دون تحديد لنوعه ، إلى قضاء الله الخاص والمسبق على طبيعة الموجودات وحقيقتها ، وهو مبدأ ثابت ، وفكر راسخ عند ابن عربي .

القرآن

القاف والراء والحرف المعتل أصل صحيح يدل على جمع واجتماع ، وإذا هُمِزَ هذا الباب كان هو والأول سواء . والقرآن كآله يتمي بذلك لجمعه ما فيه من الأحكام والقصص وغير ذلك* « ٤ » . والقراء : جمع قارئ ، والقارئ : المتسك ، والقارئ للكتاب : المتبع لكلماته

(١) ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم عفيفي ، ج ٢ ، ص ٩٠ .

(٢) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٠٦ .

(٣) ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليق عليه بقلم عفيفي ، ج ٢ ، ص ٤٠ .

(٤) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٩٦ .

نظراً والناطق بها ، والقرآن : كلام الله المنزل على رسوله - ص - المكتوب في المصاحف * « ١ » .
 ليس القرآن عند ابن عربي هو ما أنزل الله على الرسول - صلى الله عليه وسلم - ولم يكن آخر
 الكتب السماوية التي نزلت على الرسل ، بل يعتبره أول الكتب السماوية في الوجود ، وأن ما جاء
 من كتب سماوية سابقة قبل بعثة الرسول - صلى الله عليه وسلم - لم تخرج في تعاليمها عن تعاليم
 الإسلام ، والمستمدة من القرآن الذي يعتبره بأنه : « أم الكتاب الذي عنه خرجت الكتب المترلة ،
 واختلفت الألسنة به ، لقبوله إياها بحقيقته » * « ٢ » .

وتطرق ابن عربي للقراء لما لهم من صلة وثيقة بالقرآن ، إذ يعتبرهم أهل الله وخاصته ، ذلك لأنهم عرفوه بقلوبهم
 ، وتقربوا إليه بأعمالهم ، واطلموا على أسرار أسماؤه وصفاته ، وسمى مثل هؤلاء بالقراء ، إذ يرى أنهم : « أهل الله
 وخاصته ، وهم الذين حفظوا القرآن بالعمل به ، وحفظوا حروفه فاستظهروه حفظاً وعملاً » * « ٣ » .
 وهكذا أخرج ابن عربي لفظ القراء من معناه العام والذي يدل على التبع لكلمات الكتاب
 نظراً والنطق به ، ليصبح ذا معنى باطني يقوم على معرفة الله بالقلب ذكراً وبالفناء عملاً . وقرن
 القرآن بوجود الرسول - صلى الله عليه وسلم - إذ يرى أن أول الموجودات التي هي الحقيقة المحمدية
 والتي صدرت منها وانبثقت عنها جميع الأعيان ، ومن هنا فالقرآن وجد بوجود الرسول محمد - صلى
 الله عليه وسلم - كحقيقة وليس كجسد ، فالقرآن سابق في وجوده لجميع الكتب السماوية .

القمر

القاف واليم والراء أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على بياضٍ في شيء ، ثم يُفرع منه ، من ذلك القمر :
 قَمَرُ السَّمَاءِ ، سُمِّيَ قَمَرًا لِبَيَاضِهِ * « ٤ » . والقمر : جرْمٌ سماوي صغير يدور حول كوكب أكبر منه
 ويكون تابعاً له ، ومنه القمر التابع للأرض * « ٥ » .
 استخدم ابن عربي هذا اللفظ استخداماً صوفياً ، إذ يرى أنه يدل على مقام برزخي ذي
 صفات خاصة ، ومن هذه الصفات ، أن القمر يخضع - في شكله وشدة نوره وضعفه - إلى حال انور
 الصادر عنه ، فيعرفه بأله : « مقام برزخي بين مسمى الهلال ومسمى البدر في حال زيادة

« ١ » المعجم الوسيط (قرأ) .

« ٢ » ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٥ ، ص ٣١٠ .

« ٣ » ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٣٥ .

« ٤ » ابن فارس ، معاني ألفه ، المجلد الثاني ، ص ٣٧٠ .

« ٥ » المعجم الوسيط (قمر) .

النور ونقصه ، فسُمي هلالاً لارتفاع الأصوات عند رؤيته في الطرفين ، ويسمى بدرأ في حال زيادة عموم النور لذاته في عين الرائي * «١» .

لا عجب من استخدام ابن عربي للقمر كاصطلاح صوفي ، فقد رمز للشمس ، لتدل على الحقيقة الإلهية ، وأظهر أن ضوءها قوي ساطع لا يفتر ، أو يضعف في كل الأحوال والأوضاع ، بينما نور القمر يتذبذب في قوته وضعفه وزيادته ونقصه ، كأنه يريد أن يقول : بأن نوره ليس ذاتياً بل يستمد من ضوء الشمس ، كناية على أن الحقيقة الإلهية هي الأصل وما دوها يستمد ذاته منها .

القرن

القاف والراء والنون أصلان صحيحان ، أحدهما يدل على جمع شيء إلى شيء ، والآخر شيء يتنأ بقوة وشدة ، والقرن للشاة وغيرها ، وهو ناتئ قوي ، ، والدَّوَابُّ قُرُوناً * «٢» . والقرن مادة صلبة ناتئة بجوار الأذن في رؤوس البقر والغنم ومحوها ، وفي كل رأس قرنان غالباً * «٣» .

لقد استخدم ابن عربي القرن لما لهذا اللفظ من دلالة ، إذ يرمز غالباً إلى القوة والصلابة واتخذته بعض الأقوام شعاراً لها ، أما ابن عربي فقد كفى به عن مكان غيبي هو مجمع الأرواح ، سواء كان ذلك بعد الموت أو في النوم ، إذ يرى بأنه : «محل لجميع الصور البرزخية التي تنتقل إليها الأرواح بعد الموت وفي النوم ، شكله شكل القرن ، أعلاه واسع وأسفله ضيق على شكل العنق ، وتنتقل القوى مع الروح إلى تلك الصورة البرزخية نوماً وموتاً» * «٤» .

إن ما يشغل ابن عربي هو العلاقة القائمة بين الحياة والموت ، ومصير الإنسان في حال انتقاله إلى العالم الآخر ، وطبيعة الحياة هناك ، فيتخيل مكاناً يطلق عليه القرن ، إذ يعتبره مجمع الأرواح التي أصحابها على قيد الحياة ، ومن الأموات ، إذ لهم حياقم الخاصة ، ينظموها بأسلوب معين . وهذا ما يزيد الظنون بأن داني صاحب الكوميديا الإلهية قد اطلع على آراء ابن عربي ، واستمد منه أفكاره .

القُبْضَاتَانِ

القاف والباء والضاد أصل واحد صحيح يدل على شيء مأخوذ ، وجمع في شيء ، نقول

(١) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٥ ، ص ٢١٢ .

(٢) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٩٤ .

(٣) المعجم الوسيط (قرن) .

(٤) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٥ ، ص ١٢٥ .

قَبِضْتُ الشَّيْءَ مِنَ الْمَالِ وَغَيْرِهِ لِبَضًا ، وَقَبِضُ السَّفِّ وَقَبْضُهُ * ((١)) . وَالْقَبْضُ : يُقَالُ : صَارَ الشَّيْءُ فِي قَبْضِهِ : فِي مَلَكَه . وَالْقَبْضَةُ مِنَ الشَّيْءِ : مَا قَبِضْتَ عَلَيْهِ مِنْ مَلءٍ كَقَوْلِكَ * ((٢)) .

لقد استفاد ابن عربي من قصة خلق الله لآدم عليه السلام، في وضع هذا المصطلح والتي تقول: «إن الله قبض قبضة من تراب، وخلق آدم منها، ونفخ فيه من روحه. ولما كان الكون قد خلقه الله بما يحويه من أعيان، أكتفى عن بعض العوالم التي فيه، بالقبضتان، وعرفتهما بأتهما: العالمان: عالم السعادة وعالم الشقاوة، ما منهم جارحة ولا فيهم جوهر فرد إلا وهو مسخ لله مقدس لجلاله، غير عالم بما تصرفه فيه نفسه المدبرة له، المكلفة التي كلفها الله تعالى عبادته» * ((٣)) .

يصر ابن عربي على أن العوالم ما هي إلا كائنات حية تسبح لله في السر والعلانية، ولا يدرك تسبيحها إلا الله والعارفون الذين تم لهم الكشف، إذ يرون ويسمعون بصائرهم وذلك لأن الله أنار قلوبهم وأزال الحجب عن سرالهم .

القُرْبَةُ

القاف والراء والباء أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على خلاف التبعد * ((٤)) . والقُرْبَةُ : القَرَابَةُ والقُرْبَةُ ما يُتَقَرَّبُ بِهِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مِنْ أَعْمَالِ الْبِرِّ وَالطَّاعَةِ * ((٥)) .

ينظر ابن عربي إلى القربة على أنها مقام من المقامات، التي يناله أصحاب الطريق، إذ يعرفه بأنه: «مقام بين الصديقية والنبوة، وهو علم كون من الأكوان من علوم الكشف، وهو من أحوال المرئيين أصحاب السلوك» * ((٦)) .

من التعريف السابق لم تعد القربة في معناها الصوفي التقرب إلى الله بأعمال البر والطاعة، بل أصبحت حالا من الأحوال التي يتصف بها صنف من أهل الله إذ تكون القربة بالنسبة لهم عن طريق الكشف، وهي قربة روحية يستطيع العبد من خلالها أن يقترب إلى ما يريد عبر الأكوان، مع بقائه الجسد في المكان الذي هو فيه كاتراب النبي - صلى الله عليه وسلم - من قاب قوسين .

الكَشْفُ

((١)) ابن فارس، معاني اللغة، المجلد الثاني، ص ٣٨٢ .

((٢)) المعجم الوسيط (قبض) .

((٣)) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٥، ص ١٤٤ .

((٤)) ابن فارس، معاني اللغة، المجلد الثاني، ص ٣٩٧ .

((٥)) المعجم الوسيط (قرب) .

((٦)) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٤٧٤ .

الكاف والشين والفاء أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على سَرَوِ الشيءِ عن الشيءِ ، كالثوب يسري عن البدن «١» والكشف : الرُّقْع ، والإزالة ، يقال كَشَفَ الشيءَ كَشْفًا : رفع عنه ما يُواريه ويغطيه ، والكشْفُ : نظام قديميٌّ يراد به تكوين الشخصية المثربة بروح التعاون والتجدة ، والاعتماد على النفس ، ويعتمد على الرحلات والحياة في المعسكرات * «٢» .

لقد ذكر كثير من الصوفية الذين سبقوا ابن عربي الكشف ، ولكنهم لم يعرفوه بشكل واضح ومتكامل كما فعل ابن عربي ، إذ يعرفه بأنه : «الحال الذي لا يشاهد فيه الصوفي إلا الوجود الحقيقي الذي هو وجود الحق» * «٣» . ولم يكشف بذلك بل صنفه إلى عدة أصناف منها : صنف تكون فيه النفس هي مُصدِّر الكشف ، وذلك في أوقات الرياضات والمجاهدات ، ويُسمى هذا النوع من الكشف : ١- الكشف النفساني : إذ يعرفه أنه : «ما يرسم في النفوس الخيالية عن قيودها المزاجية بأزمان الرياضات والمجاهدات» * «٤» . أما الكشف الآخر ، وهو الكشف الذي يكون العقل مصدره ، فهو ٢- الكشف العقلي ، إذ يعرفه أنه : «ما يدركه العقل بجوهره المطلق عن قيود الفكر والمزاج» * «٥» . والنوع الآخر من الكشوف ، فهو ٣- الكشف الروحاني : وهو مرحلة أكثر تقدماً من النوعين السابقين ، ويعتمد على إزالة الحجب العقلية والنفسية ، إذ يعرفه أنه : «الكشف الذي يكون بعد كشف الحجب العقلية والنفسانية ومطالع الأنفاس الرحمانية» * «٦» . ٥- أما النوع الأخير فهو الكشف الرباني : وهو كشف يكون بطريق التجلي ، فيعرفه أنه : «الكشف الذي يكون بطريق التجلي ، إما بالترتل أو بالعروج أو بمنازلات الأسرار» * «٧» . وهكذا النثل ابن عربي من عالم النفس والعقل والفكر ، إلى عالم الروح والخيال ، ذلك العالم الذي فيه من الأمور ما لا يصدقه عقل ، ولا يخضع لفكر أو منطق أو برهان ، لأنه من أفعال القلوب القابلة لتلقي العلوم اللدنية ، والإطلاع على عالم الغيب والشهادة ، بالكشف عن سر الملك والملكوت ، وعالم الأكوان ، وهو الكشف الأسمى الذي يسعى الصوفي للحصول عليه .

(١) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٤٥ .

(٢) المعجم الوسيط (كشف) .

(٣) عبد الباقى ، مرجع سابق ، ص ٣٠٥ .

(٤) ابن عربي ، إلهاء الدوائر ، ص ٢٦ .

(٥) راضي ، مرجع سابق ، ص ٨٨ .

(٦) راضي ، مرجع سابق ، ص ٨٨ .

(٧) راضي ، مرجع سابق ، ص ٨٨ .

الكَوْنُ

الكاف والواو والنون أصلٌ يدلُّ على الإخبار عن حدوثِ شيءٍ ، إمَّا في زمانٍ ماضٍ أو زمانٍ
راهنٍ * « ١ » . والكَوْنُ : الوجودُ المطلق العام * « ٢ » .

يتناول ابن عربي هذا المفهوم بشكلٍ يخالف في مضمونه المعنى العام ، الذي يقوم على الأعيان
المتحيزة ، إذ يرى أن الكون هو كل ما سوى الله ، سواء وجد أم لم يوجد ، ذلك لأن الوجود عنده
متجدد ، ويستمر الخلق من الأزل إلى الأبد بشكلٍ دائم من قبل العبد والرب ، فيعرفه أنه : « كل
أمر وجودي ، وهو خلاف الباطل » * « ٣ » . ويقصد بالباطل : « العدم الذي هو خلاف الحق » .

للمح من خلال هذا التعريف المعنى الدلالي الذي حدده للكون ، والذي اعتبره كل أمر
وجودي ، وهذا الأمر متجدد يستمد وجوده من نور الله أو الحقيقة المحمدية أو من الإنسان ،
فالوجود يعج بالأرواح التي تخلق في كل آن ، إذ تبعث من الأعيان والحروف والمعاني .

الكِبْرُ

الكاف والياء والراء أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على خلاف الصَّغرِ ، والكِبْرُ : العِظَمَةُ « ٤ » .
يرى ابن عربي ، أن الكِبْرُ ليس من صفات الإنسان ، ولكن من صفات الخالق ، فيعرفه أنه :
« حال من أحوال القلوب من حيث ما هي عالمة بمن ينبغي أن ينسب إليه الكبرياء » * « ٥ » .

لقد استخدم ابن عربي الكِبْرُ كلفظ دال على نقيضه بالنسبة لقلوب العارفين ، لأن قلب
العارف دائم الكمد، والخضوع والتواضع، لإيمانه القاطع بأن الكبرياء صفة من صفات الخالق ، وليس
للعبد نصيب فيها، فكل من يحاول أن يتصف بها من غير الله ، تكون وبالاً عليه إذ الكبرياء رداء الحق

الكَمَالُ

الكاف والميم واللام أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على تمام الشيءِ ، يقال كَمَلَ الشيءُ وَكَمُلَ فهو
كامل ، أي تام * « ٦ » .

((١)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٢٩ .

((٢)) المعجم الوسيط (كون) .

((٣)) ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٢٩ .

((٤)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٣١ .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ص ١٨٤ .

((٦)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٢٤ .

والكَمَال : اجتماع المناقب الحسنة ، ويقال (الكَامِل) من الرجال : الجامع للمناقب الحسنة « (١) » .
 يعلم ابن عربي أن الكمال لله ، إلا أنه يعتقد بأن الإنسان قد يصل إلى الكمال ، إذ كان
 الرسول - صلى الله عليه وسلم - هو سيد أبناء آدم - عليه السلام - ولا يكون الإنسان كاملاً إلا إذا
 وقف على الصورة الرحمانية ، ويفسر ذلك بقوله : الكمال : « هو وقوف الإنسان على الصورة
 الرحمانية بطريق الإحاطة ، وذلك عند مقابلة النسخة حرماً حرماً ، فيؤثر ولا يتأثر ، ولا يميل ولا
 يؤثر عدل في فضل ، ولا فضل في عدل بل يرتفع الفضل والعدل ، ويقى الوجود والشهود » * « (٢) »
 لما كانت العلاقة بين الخالق والمخلوق علاقة حميمة ، كما يراها ابن عربي ، لذلك فإن إمكانية
 الوصول للحالة التي يتم فيها التغارب بينهما قائمة ، ولا يكون ذلك إلا بالظهور . ويذهب ابن عربي
 إلى القول : بأن العبد قد يصل إلى درجة الكمال ، إذا تخلق بأخلاق توفقه على الصورة الرحمانية .

الكُفْر

الكاف والفاء والراء أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على معنى واحد ، وهو السُّتْر والتَّغْطِية . والكُفْر :
 ضد الإيمان ، وسمي بذلك لأنه تَغْطِيةُ الحق * « (٣) » .

يعتبر ابن عربي إقبال القلوب أمام أنوار الحق سبباً من أسباب الكفر ، إلا أنه لا يشترط في
 الكفر والإيمان عقيدة معينة ، وذلك لأنه يرى : « أن كل عابد يعبد ، مهما كان معبوده ، فإنه يعبد
 الله على الصورة التي يراه عليها ، وأكمل العبادات وأعتمها هو اتباع الرسول محمد - صلى الله عليه
 وسلم - لأن القرآن هو أم الكتاب الذي استمدت منه الكتب السماوية الأخرى تشريعاً ، وليس
 هناك من كفر إلا : الاحتجاب عن الحق » * « (٤) » .

لم يعد الكفر عند ابن عربي يقتصر على عدم الإيمان ، لأن ذكر الله صفة فطرية في جميع
 الأعيان ، إذ يسبح كل منها ربه بالصورة التي وجد عليها ، ومن بينها الإنسان الذي لا يحول بينه
 وبين خالقه شيء ، سوى الحجاب الناشئ عن الصدأ المغلف لقلبه ، فإذا زال الصدأ يتعم المرء بالإيمان
 وينعدم الكفر ، دون أن يكون أي تسأثر للصورة التي يعبد الله فيها ، إلا أن أتم أشكال

((١)) المعجم الوسيط (كمل) .

((٢)) ابن عربي ، الفوحات المكية ، ج ٤ ، ص ٣١٩ .

((٣)) ابن فارس ، مخاريس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٥٠ .

((٤)) ابن عربي ، نفس ابن عربي ، ج ١ ، ص ١٦٧ .

الإيمان هو الإسلام ، إذ يتم به المقصود ، وينعم المحب بالمحجوب .

اللُّوْحُ

اللام والواو والحاء أصلٌ صحيحٌ معظّمه مقارنةً بابِ اللَّمَعَانِ ، يقال لَاحَ الشيء يَلُوْحُ ، إذا لَمَحَ وَلَمَحَ ، والمصدر اللُّوْحُ ، واللُّوْحُ : الكَيْفُ ، واللُّوْحُ الواحد من ألواح السُّفِينَةِ ، وهو أيضاً كُلُّ عَظِيمٍ عَرِيضٍ * «١» . واللُّوْحُ : ما كُتِبَ فيه من خَشَبٍ ونحوه * «٢» .

نظر ابن عربي إلى اللُّوْحِ نظرة أكثر ثنوية وتفصيلاً من جميع الذين تناولوا هذا اللفظ بالشرح

والتفسير ، إذ فرّع وشعب ، وأعطى لكل نوع منها معناه الخاص ، ومن هذه الأنواع :

- ١- اللُّوْحُ المَحْفُوظُ ، ذلك اللوح الذي وجد منذ الأزل ، وسطر فيه القضاء والقدر ، بأمر إلهي لا يقبل التغيير والتبديل ، إذ يعرفه أنه : «أول موجود انبعاثي ، وأول موجود وجد عن سبب ، وهو العقل الأول ، وهو موجود عن الأمر الإلهي» «٣» . ويذكر نوعاً آخر من الألواح التي تقبل الإزالة والتشكل في عالم الشهادة ، إنه ٢- لوح المحيوي : «وهو اللوح القابل للصور في عالم الشهادة» «٤» . ويفرغ من اللوح المحفوظ لوحاً آخر، له سمة خاصة وميزة ، إذ يرى أن ما كتب فيه من الأزل يبقى إلى الأبد دون تغيير ، إنه : ٣- لوح القضاء السابق ذلك اللوح الذي يعرفه قائلاً: «إنه عقل الكل المنقش بكل ما كان ويكون أزلاً وأبداً على الوجه الكلي المستتر عن الخو والإثبات» «٥» .
- ٤- ويختتم الأنواع كلها بـ لوح العقل الأول، إذ يعتبره : «لوح القضاء السابق العالی عن الخو والإثبات» * «٦» .

وهكذا يخلق ابن عربي في الآفاق ، ويسطر قلمه ما تشاهده روحه في الحضرة الإلهية ، وعالم

الشهادة ، ويترجم قلبه ما يرد عليه من عالم الملكوت ، وما يكشف له من أسرار الغيب

والقضاء والوجود . فاللوح عنده ليس من الأعمان أو الوهم ، ولكنه منقوش من نور في لوح إلهي . . .

اللام والسين والتون أصلٌ صحيحٌ واحدٌ ، يدلُّ على ^{السن}طَوِيلٍ لطيفٍ غير بائنٍ في عضوٍ أو غيره

((١)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٦٤ .

((٢)) المعجم الوسيط (لاح) .

((٣)) ابن عربي ، المعراج ، ج ٤ ، ص ١٠٢ .

((٤)) ابن عربي ، المعراج ، ج ١ ، ص ٣٢٢ .

((٥)) ابن عربي ، المعراج ، ج ١ ، ص ٣٤٢ .

((٦)) ابن عربي ، المعراج ، ج ١ ، ص ٣٤٢ .

واللَّسَن ، جودة اللسان والفصاحة . واللَّسَن : اللُّغَةُ * «١» .

لقد استخدم ابن عربي اللِّسَن كاصطلاح صوفي ، ليدل على مناجاة الخالق لأولياته وأصفياه الذين يصفهم بأجل الألفاظ وألها ، إذ يعرف اللِّسَن بأنه : « ما يقع به الإلصاح الإلهي لأذان العارفين ، وهي كلمة الحضرة » * «٢» .

وهكذا أخرج ابن عربي المعنى اللغوي من نطاق اللغة البشرية إلى صورة من صور المناجاة التي يخاطب الله بها عباده من العارفين ، إذ لا يعرف طبيعتها أو كنهها إلا من خاض هذه التجربة ، وكان ضيف من ضيوف الحضرة .

لَمِيَاء

اللام والميم والحرف المعتل كلمة واحدة ، وهي اللَّمَى ، وهي سُمْرَةٌ في باطن الشَّفَةِ ، وهو يستحسن * «٣» . واللمياء من اللَّمَى ، واللَّمَى : سُمْرَةٌ في الشَّفَةِ تُسْتَحْسَن * «٤» .

لقد استخدم ابن عربي الألفاظ الدالة على النعومة والجمال والرفقة والخنان ، التي تبعث في القلب العشق والهام ، ليعت بها الألفاظ الإلهية ، والمعاني السمية ، والأمور الغيبية ، لتجذب لها قلوب العارفين ، وتخمن لرؤيتها أفئدة الأولياء والصالحين ، ويتمم بذكرها القارئ لنشره ، والمنشئ لشعره ، إذ يقول :

لَمِيَاءُ نَفْسَاءُ مَعْسُولٌ مُقْبِلِيًّا شَهَادَةُ التَّحَلِّي مَا يَلْقَى مِنْ الضَّرْبِ * «٥» «الوسط» .

ويشير باللمياء إلى : « الحكمة العلوية » * «٦» .

إن المتأمل لهذه الألفاظ يهتر طرباً بحسن الصياغة ، وجودة الوصف ، والتناسق القائم بين العبارات ، والتكامل في المعنى . ليدو البيت كله كأنه منبع للإشارات والرموز والتلميحات . وهكذا فإن ابن عربي استغل المعنى اللغوي الدال على السمرة بالشفة ، ليشير إلى ما عنده من الأمور الغيبية التي تُسَرُّ لها العيون ، وقفوا لها الصدر ، لشرف المنبع وطيب المذاق .

«١» ابن فارس مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٧٦ .

«٢» ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٣٠ .

«٣» ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٥٨ .

«٤» المعجم الوسيط (لم) .

«٥» ابن عربي ، ترهان الأشتوال ، ص ١٦٨ .

«٦» ابن عربي ، ترهان الأشتوال ، ص ١٦٨ .

اللمح

اللام والميم والحاء أصبَل يدلّ على لمح شيء يقال : لمح البرقُ والتَّجمُ لمحاً : إذا لمحا « (١) » . واللمح : الأمر الواضح : يقال : لأرَيْتَكَ لمحاً يا صراً : أمراً واضحاً . واللمحسة : التَّنظرة العَجَلَى . يقال رأيتُه لمحة البرق : قدَّر لمعة البرق من الزَّمان* « (٢) » .

أحوال الصوفي ، وما يتوارد عليه من عالم الغيب ، هو محور حديث ابن عربي وتصريحه ، وقد أدى تعدد الأحوال وتنوعها إلى كثرة ألفاظ المصطلح الواحد ، فتارة يستخدم اللفظ الدال عليه وتارة أخرى يكفي عنه بلفظ ذي معنى قريب من معناه الظاهري ، فيشد انتباه القارئ إليه . وذلك عندما يقول :

فإنَّ غرامي بالتريقِ ولمحِه
وليسَ غرامي بالأماكنِ والتُّربِ « (٣) » «الكامل» .

وعندما ستل عن اللوح أجاب : « التجلي »* « (٤) » .

إن المتابع لاصطلاحات ابن عربي ، وكتايباته الدالة على المعاني الإلهية والغيبية يخرج بنتيجة هامة ، وهي : قدرته الفذة على الربط بين اللفظ ودلالته الأصلية والاصطلاحية ، فبدل اللوح في معناه العام على الأمر الواضح أو الفترة الزمنية التي يستغرقها الفرد لرؤية المشهود . أما المعنى الاصطلاحي الذي كفى عنه باللمح ، فبدل على التجلي ، إذ يشترك مع المعنى العام في الظاهر ، مع الاختلاف في طبيعة المرتبي ، ومفهوم الزمان والمكان ، وكيفية التعامل معهما .

الموت

الميم والواو والهاء أصلٌ صحيح يدلُّ على ذهاب القوة من الشيء . والموت : خلاف الحياة « (٥) » . إن لابن عربي معنى خاصاً للموت ، إذ ينتقل فيه العبد من حياة إلى أخرى بشكل من الأنكال ، وفي عالم آخر غير هذا العالم ، ويسمى عالم البرزخ ، فعرفه بأنه : « حالة برزخية تعمر الأرواح فيها أجساداً برزخية خيالية مثل ما أعمرتما في النوم ، وهي أجساد عن هذه الأجساد الترابية ، فإن الخيال قوة من قواها ، لما برحت أرواحها منها أو مما كان منها »* « (٦) » .

« (١) » ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٥٩ .

« (٢) » المعجم الوسيط (لمح) .

« (٣) » ابن عربي لرحمة الأنسواق ، ص ٥٤ .

« (٤) » ابن عربي ، لرحمة الأنسواق ، ص ٥٤ .

« (٥) » ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٩٢ .

« (٦) » ابن عربي ، المقروحات المكية ، ج ٥ ، ص ٤٧٧ .

كما ويرى بأن الموت تبادل للمواقع إذ يترك العبد مكانه لآخر ، ليقوم بالوظيفة التي وكل بها
 ليعتبر حياة الإنسان ولاية يعزل عنها ، لتولية آخر كي لا يفسد الكون ، فيعزله أنه : « عزل الوالي
 وتولية والٍ ، لأنه لا يمكن أن يبقى العالم بلا والٍ يحفظ عليه مصالحه لئلا يفسد » * « ١ » .
 من هذين التعريفين للموت عند ابن عربي ، نلاحظ الاختلاف بين المعنيين الصوفي واللغوي ،
 فالموت في المعنى اللغوي : ضد الحياة ، بينما في المعنى الصوفي الانتقال من حياة دنيوية إلى حياة
 برزخية تمارس فيها الحياة الجديدة ، بأجساد ذات قوة خيالية تعمرها الأرواح ، وتعج بالأحداث .

المعاني

العين والنون والحرف المعتل أصول ثلاثة : الأول : التصد للشيء بالكماش فيه وجرص عليه
 والثاني : دال على خضوع وذل ، والثالث : ظهور شيء وبروزه * « ٢ » . والمعنى : ما يدل عليه
 اللفظ * « ٣ » .

يرى ابن عربي أن المعاني ليست مستحدثة ولا مبتدعة ، ولكنها ذات أرواح تأثر على الوجود
 ومصائر الأكوان ، فيعرفها أمفا : « ليست شيئاً منها مبتدعاً ، فلا تقبل الخلق والإبداع » * « ٤ » .
 لقد استعرض ابن عربي الأعيان والجواهر والأرواح ، والصور والمعاني وربط بينها من حيث
 التأثير والتأثر ، وخرج بنتيجة يرى فيها أن لكل الموجودات أرواحاً منها المعاني ، وهي قائمة بذاتها لا
 تقبل التشكل والإبداع ، وعلى النقيض من المعنى اللغوي ، إذ يدل على التصد الذي يظهر في الشيء
 إذا بحث عنه .

المنصّة

النون والصاد أصل صحيح يدل على رفع وارتفاع وانتهاء في الشيء * « ٥ » . المنصّة :
 كرمسي مرتفع أو سرير بعدد للخطيب ليخطب . أو للعروس لتجلى . وقد يُزَّهَن بشباب وفرش * « ٦ »

((١)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٨ ، ص ٨ .

((٢)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ١٧٨ .

((٣)) المعجم الوسيط (عني) .

((٤)) لاسم ، محيي الدين ابن عربي ، ص ٢٠٠ .

((٥)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٥٢٦ .

((٦)) المعجم الوسيط (لهن) .

وظف ابن عربي لفظ المتصِّة ليخدم المعنى الصوفي ، بعد أن أخرجه من معناه العام ذي المدلول المادي الملموس الذي يطلق على كرسي مرتفع يعد للعروس لتجلى ، وقد زين بشباب ولرش فيظفي على المكان جواً خاصاً ، إذ تكون العروس بأهى زينة لها ، ومحط أنظار جميع الحضور الذين يحصون حركاتها ، ويرصدون نظراتها ، ويشاركونها بأحاسيسها وانفعالاتها فيعرله بأنه : « مجلى الأعراس ، وهو تجليات روحانية إلهية »* « ١ » . والإلية من الإل : والإل عند ابن عربي : « اسم إلهي أضيف إلى ملك أو روحاني ، مثل جبريل وميكائيل ، أو عبد إل ، وما بأيديهم الطبع والختم »* « ٢ » .

لقد أحسن ابن عربي التشبيه ، إذ شبه تجلي العروس _ بمظهرها الجميل ، وبما يحيط بها من وسائل الزينة التي ضاعفت من حسننها _ بالتجليات الروحانية الإلهية التي تنير قلب العبد فتريده نوراً وإشراقاً . وهكذا نلاحظ أن المعنيين اللغوي والصوفي قد اتفقا في جانب من جوانب المعنى العام ، واختلفا في الجانب الآخر ، فمعنى المتصِّة في كليهما واحد ، ولكن طبيعة التجليات تختلف ، فالأولى مرئية بالبصر ، والأخرى روحية لا ترى إلا بالبصيرة .

المُحَدِّثُونَ

الحاء والذال والثاء أصل واحد، وهو كون الشيء لم يكن. يقال حدث أمرٌ بعد أن لم يكن «٣» .
 والمُحَدِّثُونَ : جمع محدِّث . والمحدِّث : راوي حديث رسول الله _ صلى الله عليه وسلم _ « ٤ » .
 لابن عربي وجهة نظر خاصة برواة الحديث ، إذ يرى بأنهم بالقول إلى الأبد ، ذلك بأن هناك رجالاً يتلقون الحديث من الله مباشرة ومن وراء حجاب أو عن أرواح ملكية غير مرئية ، ويعتبر هؤلاء أصحاب حديث . وأحاديثهم صحيحة ، بل ويرى أن منهم من يتلقاه عن الرسول _ صلى الله عليه وسلم _ إما بحالة كشف أو بالمشاهدة العينية ، ويرى أن المحدِّثين هم صنفان :
 « صنف يحدِّثه الحق من خلف حجاب ، والصنف الآخر تحدِّثهم الأرواح الملكية في قلوبهم وأحياناً على آذانهم ، وقد يكتب لهم ، وهم كلهم أهل حديث ، والصنف الذي تحدِّثه الأرواح ، الطريق إليه بالرياضات النفسية والمجاهدات البدنية »* « ٥ » .

« ١ » راضي ، الروحية عند ابن عربي ، ص ٢٦٥ .

« ٢ » راضي ، المرجع السابق ، ص ٢٦٥ .

« ٣ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٨١ .

« ٤ » المعجم الوسيط (حدث) .

« ٥ » ابن عربي ، الفتوحات المكية ج ٣ ، ص ٣٧ .

لستج من تعريفه السابق ، أن رسالة محمد - صلى الله عليه وسلم - باقية إلى الأبد ، إذ تتوارد الأحاديث على الأولياء والعارفين - الذين سماهم المحدثين - بشكل مباشر من الله أو من الملائكة وهي عنده أصدق الأحاديث . وهكذا لم يعد المعنى اللغوي للمحدثين قائماً عند ابن عربي ، لأن المحدثين كثيرون وهم موجودون على مر الأزمان .

المُبرِّع

المُبرِّع : قناع النساء والدواب . والمُبرِّعة من الشاة : البيضاء الرأس « ١ » .
 ينوع ابن عربي في استخدام الألفاظ التي تدل على المعنى الواحد . فلفظ الحجاب كفي عنه بألفاظ متعددة منها الستر ، والسدول والجسم الكثيف ، والبرقع . ومن ذلك قوله :
 ومن عَجَبِ الأشياءِ ظَنِّي مُبرِّعٌ يُشيرُ بعُتَابٍ ، ويومي بأجْفَانٍ * « ٢ » « الغيد » .
 ويريد بالمبرِّع : « المحجوب بحالة نفسية ، هي أحوال العارفين المجهولة » * « ٣ » .
 يصور ابن عربي في أشعاره الأحوال التي تتناب العارفين من الصوفية ، إذ تظهر في تصرفاتهم أعمال غامضة ينكرها العامة من الناس ، لأن ما ترمي إليه هذه الأعمال ، أهدافها محجوبة عن العامة ولا غرابة في ذلك ، فالعارفون أنفسهم يلوذون إلى الكتمان خوفاً من الخيرة التي يقع لبيها أهل الرسوم ، بسبب الواردات الغيبية التي لا تستوعبها عقول البشر . وهكذا ولقن ابن عربي بين المعنيين اللغوي والصوفي ، إذ يدل معناهما على الحجاب . إلا أن المعنى اللغوي يركز على الجانب المحسوس ، بينما المعنى الصوفي يتجه إلى المعنى المجرد .

المُرْسَلَات

الراء والسين واللام أصلٌ واحدٌ مطرَّدٌ مُتَقاسمٌ يدلُّ على الابعاث والامتداد * « ٤ » .
 والمُرْسَلَات : الرِّياح أو الملائكة أو الخيل * « ٥ » .
 لقد استخدم ابن عربي المرسلات ليدل بها على لطائف تعول على الخلق بالتودد للأسماء الإلهية فتؤثر في الوجود ، لما لها من قدرة على التجلي ، لمن يطلبها من الخلق ، فيعرفها بأنها :

« ١ » المعجم الوسيط ، المجلد الأول ، ص ٥١ .

« ٢ » ابن عربي ، لرهان الأستواق ، ص ٤٢ .

« ٣ » ابن عربي ، لرهان الأستواق ، ص ٤٢ .

« ٤ » ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٤٦٣ .

« ٥ » المعجم الوسيط (ورس) .

«لطائف الخلق ترفع أكفها إلى من هي في يديه من الأسماء، لتجود به على من يطلبها من الأسماء» (١) .
 لقد ربط ابن عربي بين المعنيين اللغوي والصوفي من حيث السرعة والفسائدة ، فالرياح
 والملائكة والخيل لها مردود نفعي لا ينكره أحد . وكذلك الحال لتجليات الأسماء وتأثيرها على بني
 البشر، إذ تتحكم في حياتهم ومصائرهم . فكل من يملك سرها، ينال خيراً كثيراً وعلماً لدنياً عظيماً .

المطلع

الطاء واللام والعين أصلٌ واحدٌ صحيحٌ ، يَدُلُّ على ظهورٍ وبروزٍ * (٢) .
 المطلع : العالم للشيء والمدرک أسرارہ . يقال : اَطَّلَعَ الأمر : عَلِمَهُ وأدرك أسرارہ * (٣) .
 يرى ابن عربي أن الإنسان ذو قدرات هائلة أوجدها الله في ذاته ، والذي يحول دون ظهورها
 الظلمة التي تغشى صدره ، وما يراى من صدأ على قلبه . إلا أن الأولياء والعارفين - الذين صفت
 سرائرهم وقويت بصائرهم وتطهرت أفئدتهم - لهم القدرة على كشف الأمور الغيبية ، وإدراك ظواهر
 الكون وأسرارہ . وكفى عن هؤلاء بالمطلعين ، إذ يرى أن المَطَّلِع هو: «الناظر إلى الكون بعين الحق» (٤) .
 وهكذا أخرج ابن عربي الاطلاع من دائرة الرؤية البصرية للأمور المرئية إلى رؤية ما هو غير
 منظور بواسطة الكشف والبصيرة، وسمى من يتصف بهذه القوى المطلع ، إذ يستمد قواه من نور الحق

المثل

الميم والياء واللام أصلٌ صحيحٌ يَدُلُّ على مناظرة الشيء للشيء ، وهذا مثل هذا ، أي نظيره
 والمثل والمثال في معنى واحد . وربما قالوا مثل (٥) . والمثل : الشبه والنظير * (٦) .
 يؤمن ابن عربي إيماناً راسخاً أن هناك نفحة إلهية تكمن في الإنسان الذي خلقه الله في أقوم
 صورة وأجملها ، ثم نفخ فيه من روحه ، فتمثل بشراً سوياً، أمر الملائكة بالسجود فسجدوا له ،

(١) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ٤٢٧ .

(٢) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٧٦

(٣) المعجم الوسيط (طلع) .

(٤) ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٣٠ .

(٥) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٤٩٨ .

(٦) المعجم الوسيط (مثل) .

وأوجد الحقيقة المحمدية من الأزل وإلى الأبد ، وهي نور تستمد نورها من الله ، لتهب الوجود للخلق والأشياء ، فهو يرى أن الإنسان قد خلق على الصورة الإلهية ، تظهر هذه الصورة جلية في أولياء الله وخاصته ، ويسمى مثل هذه الظاهرة بالمثل . إذ هو : «المخلوق على الصورة الإلهية» * «١» .

للمس من التعريف السابق ما يرمي إليه ابن عربي من حيث الطبيعة التي جبل منها الإنسان والذي يطلق عليه الإنسان الصغير ، إذ يجهد بذلك لذكر الإنسان الكبير، الذي يكنى به عن الأصل والمرجع ، والخالق والمبدع . من أجل ذلك أخرج ابن عربي لفظ المثل من معناه المؤلف الدال على الشبه والنظير لكل ما هو محسوس إلى معنى صوفي مجرد يدخل في دائرة وحدة الشهود .

مُحَمَّد

الحاء والميم والدال كلمة واحدة وأصل واحدٌ يُدُلُّ على خلاف الدم ، يقال خَمِدْتُ فلاتاً أَحْمَدُهُ ، ورجل محمود ومحمد : إذا كثرت خصاله المحمودة غير المذمومة ، ولهذا سُمِّيَ لبينا محمداً - صلى الله عليه وسلم - * «٢» .

إن ابن عربي يرى أن الرسول محمداً - صلى الله عليه وسلم - وجد منذ الأزل ، وأنه أصل الوجود ، وأن أرواحنا مستمدة منه ، إذ يقول : « محمد - صلى الله عليه وسلم - هو أصل أرواحنا ، فهو أول الآباء روحاً » «٣» . بل ويعتبر أن الشرائع كلها مستمدة من شريعته - صلى الله عليه وسلم - ويذهب أبعد من هذا ، إذ يرى أن كل العلوم ترجع في أصلها إلى ما يسميه : الميراث الحمدي ، إذ إنه : « كل شرع ظهر وكل علم ، إنما هو ميراث حمدي في كل زمان » * «٤» .

لقد أطفى ابن عربي على شخص الرسول - صلى الله عليه وسلم - صفة الفيض والمدد ، إذ من نوره يستمد الكون وجوده ، ولولا نوره لتعدم الوجود ، فهو نور دائم ، وجد منذ الأزل ، ويبقى إلى الأبد ، لا يفتر نوره ، فنوره من نور الله ، الذي يبعث في الوجود البقاء والاستمرار .

المتفكير

الفاء والكاف والراء تردُّ القلب في الشيء ، يقال تفكَّرَ إذا ردَّد قلبه معبراً

((١)) ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ص ٥٣٠ .

((٢)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣١٦ .

((٣)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٥ ، ص ٩٣ .

((٤)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٦ ، ص ٢٨٨ .

ورجل فكّر : كثير الفكر* «١» . والمتفكر : من أعمل عقله في الأمر ، يقال تفكّر في الأمر : التكر
والتفكر في الأمر : أعمل عقله فيه* «٢» .

إن ابن عربي كغيره من الصوفية يثني على القلب والسريّة والبصيرة ، ويدم العقل والفكر والمنطق لما فيها من احتمال في الإصابة والخطأ ، فيعرف المتفكر بأنه : « ناظر إلى قوة مخلوقة ، فيعيب ويخطئ ، وإذا أصاب يقبل دخول الشبهة عليه بالقوة التي أفاضته الإصابة لاختلاف الطرق »* «٣» . ويضيف بأن المتفكر بين البصر والبصيرة : « هو من لم يبق مع البصر ولا يخلص للبصيرة »* «٤» . نلاحظ من تعريفه للمفكر بأنه يتناول المعنى اللغوي له ، ويخضعه للفحص والتأمل ، مظهراً مواطن الضعف فيه . وينفض كل من يعتمد على بصيرته لصدق ما يرد عليه ، لأن العلوم التي يتلقاها لا تعمل للفكر فيها ، إذ الفكر يقوم على الظن ، والظن أضعف الحديث .

المصور

الصاد والواو والراء كلمات كثيرة متباينة الأصول ، وليس هذا الباب بيباب قياس ولا اشتقاق . من ذلك الصورة : صورة كل مخلوق ، والجمع صور : وهي هيئة خلقتة ، والله تعالى البارئ المصور* «٥» . والمصور : الذي يجعل للشئ صورة مجسمة ، يقال : صورته : جعل له صورة مجسمة . والمصور للشئ أو الشخص : هو الذي يرسم على الورق أو الخائط ونحوها بالقلم أو الفرجون أو بألة تصوير . والمصور : من جرئته التصوير* «٦» . تعرض ابن عربي إلى التصوير وأظهر بأنه : « كل ما له قبول ظهور الحياة الحسية »* «٧» . ويرى أن المصور الحقيقي هو الله الذي خلق كل شيء وصوره في الشكل الذي هُيئ له ، أما المصور من الناس : « فهو من يذهب يخلق خلقاً كخلق الله وليس بخالق »* «٨» . مما سبق نلاحظ أن ابن عربي قد بين أن الإنسان يمكن أن يخلق ، ولكن هذا الخلق يكون

((١)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٢٨ .

((٢)) المعجم الوسيط (لكر) .

((٣)) ابن عربي ، المعروضات المكتبة ، ج ٥ ، ص ٢١٣ .

((٤)) ابن عربي ، المعروضات المكتبة ، ج ٥ ، ص ٢١٣ .

((٥)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٥ .

((٦)) المعجم الوسيط (صور) .

((٧)) ابن عربي ، المعروضات المكتبة ، ج ٧ ، ص ٣٨٧ .

((٨)) ابن عربي ، المعروضات المكتبة ، ج ٧ ، ص ٣٨٧ .

بلا روح ، ويحاسب المرء عليه ، لأنه تُعدُّ على ما هو خاص بالله - سبحانه وتعالى - ومنازعة من الخلق للخالق في صفة من صفاته التي يصف نفسه فيها .

المغرب

الغبين والراء والباء أصلٌ صحيحٌ ، وكلمةٌ غير منقاسة ، ولكثرتها متجانسة ، فالمغرب : حُدُّ الشيء : يقال : هذا غربُ السيف * « ١ » . والمغرب : جهة غروب الشمس . والمغرب : مكان غروب الشمس ، وزمان غروبها ، وجهة غروبها * « ٢ » .

لقد قرن ابن عربي غروب الشمس باحتجاب النور والمعرفة عن قلب المرء الذي تغلفه الظلمة فيعرف المغرب بأنه : « عالم الظلمة والاختفاء » * « ٣ » .

وهكذا ربط ابن عربي بين المعنى اللغوي للمغرب الذي يعني : ذهاب أشعة الشمس واختفاء نورها عند المغيب وحلول الظلام وعدم قدرة الحواس على إدراك ما يحيط بها - وبين المعنى الصوري الدال على حالة الإنسان الذي فقد النور المنيق عن جنبات قلبه وصدوره ، نتيجة الحجاب الذي يغلفه

المفاتيح

الفاء والتاء والحاء أصلٌ صحيحٌ يُدُلُّ على خلاف الإغلاق * « ٤ » . والمفتاح : آلة الفتح ، جمعها مفاتيح ، وفي التزييل « وعنده مفاتيح الغيب » * « ٥ » .

يركز ابن عربي على علوم الغيب ، وذلك أن الله عنده مفاتيحها ، يلهمها للصنوة الخاصة من العارفين وأوليائه ، وذلك بعد تطهير قلوبهم ، وتنقيتها ، وجعل للغيب مفاتيحها ، إذ يعرفها قائلًا : « ما يفتحه الله تعالى على قلوب أوليائه ، وهو الإلهام الإلهي يلقيه الحق تعالى في قلب العبد بعد تطهيره من الرذائل وتحليه بأنواع الفضائل ، وذلك إذا بلغ مقام التمكين ، وهو مقام الإحسان » * « ٦ » .
فلاحظ أن ابن عربي ، لم يحرم الإنسان من الاطلاع على بعض علوم الغيب ، والتي يتميز بها الله سبحانه وتعالى ، إذ يقول : « وعنده مفاتيح الغيب » * « ٧ » . لهذه الصفة لد

« ١ » ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣١٥ .

« ٢ » المعجم الوسيط (غرب) .

« ٣ » ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ٥٥ .

« ٤ » ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٣٣٩ .

« ٥ » المعجم الوسيط (فتح) .

« ٦ » ابن عربي - محيي الدين - بلدان - دار الفنى - ط - بدون تاريخ - الشجرة العمالية ، ص ١٣ .

« ٧ » سورة الأنعام ، آية ٥٩ .

قد توجد بنسب مضاوثة في الخاصة من البشر ، أولئك الذين حاهم الله من الرذائل والنقصانص ، ومنحهم مفاتيح الغيب ، إذ ينظرون بنور الحق .

المُشْرِق

الشيخ والراء والقاف أصل واحد يدل على إضاءة وفتح ، من ذلك شرقت الشمس إذا طلعت ، وأشرقت إذا أضاءت ، والشرُوق : طلوعها « ١ » . والمُشْرِق : جهة شروق الشمس « ٢ » . إن بزوغ الشمس ، وتعم المخلوقات بدفئتها وضوئها ، وما تبثه من الطمأنينة في القلوب وشروئها الدائم بلا كلل أو ملل ، كل ذلك دلح ابن عربي إلى أن يختار الجهة التي تظهر منها ، كاصطلاح صوفي ، فيعرفه بأنه : « عالم النور والظهور » * « ٣ » .

إن منهج ابن عربي ومذهبه في التصوف ، يقوم على النور والظلمة ، والظهور والاختفاء ، فالسعيد من نور الله قلبه ، والتعيس من حلت الظلمة في نواذه وصدرة ، لأن الروح تقنو إلى مكان الظهور ومنبع النور ، وتنفر من بؤرة الظلمة ، وممكن الاختفاء . وهكذا لم يعد المشرق في المعنى الصوفي ، يعني مكان شروق الشمس وظهورها ، بل أصبح يدل على انبعاث الحقائق الإلهية والعلوم اللدنية واللطائف الغيبية .

المُسْلِم

السين واللام والميم معظم بابيه من الصِّحَّة والعافية ، والإسلام : هو الإلقاء * « ٤ » .
والمُسْلِم : من صدَّق برسالة محمد - ص - وأظهرَ إخضوع والقبول لها * « ٥ » .
نظر ابن عربي إلى هذا اللفظ نظرة جديدة ، لا تقتصر على التصديق برسالة محمد - صلى الله عليه وسلم - بل ذهب إلى أبعد من هذا، إذ يرى أن المسلم : « من أسلم ذاته إلى الله بالفناء فيه » « ٦ » من خلال هذا التعريف نستنتج أن ابن المسلم عربي قد وسع الدائرة لمفهوم ، فكل من يسعى للفناء بالله مهما كانت عقيدته فهو مسلم ، مع وجود درجات من الفئات بين هذه العقائد

« ١ » ابن فارس معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٦٤٩ .

« ٢ » المعجم الوسيط (شرق) .

« ٣ » ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ٥٤ .

« ٤ » ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الأول ، ص ٥٦٥ .

« ٥ » المعجم الوسيط (سلم) .

« ٦ » ابن عربي ، تفسير ابن عربي ، ج ٢ ، ص ٦٢ .

إذ أشرفها وأتمها عقيدة الرسول « ص »

المُعْتَجِرَات

العين والجيم والراء أصلٌ واحدٌ يدلُّ على تعقد في الشيء وتوَمَّع التواء* «١» . والمُعْتَجِرَة من النساء: المرأة التي اختمرت بالعِجَار. والعِجَار: ثوبٌ تُلفه المرأة على استدارة رأسها «٢» .
لقد استخدم ابن عربي لفظ المُعْتَجِرَات الذي يدل على معنى الاختمار بالعجار ، إذ كثير من النساء يخفين خلف خمرهن الجمال والحياء والخشمة . ومما يزيد من وقارهن طوائهن حول الكعبة . إلا أن ابن عربي لم يقصد بالمُعْتَجِرَات المعنى اللغوي المألوف ، بل أراد به معنى صوفياً يوضحه بقوله :
وَزَاخَمَنِي عِنْدَ اسْتِلاَمِي أَوَالِسٍ أَتَيْنَ إِلَى التَّطَوُّفِ مُعْتَجِرَاتٍ* «٣» «الطوبى» .
ويريد بالمُعْتَجِرَات: «أي غير مشهودة له سبحات وجوههم - الملائكة - لأنهم غيب لنا لا نراهم» «٤» .
للاحظ من التعريف السابق ، العلاقة القائمة بين المعنيين اللغوي والصوفي ، اللذين يشتركان في المفهوم العام الدال على التستر ، ولكن المعنى الصوفي لم يقف عند هذا المفهوم ، الذي يتركز على الجانب المادي المحسوس ، بل انتقل إلى الجانب المجرد الذي يتناول عالم الغيب ، بما يحويه من أرواح مستورة لا ترى بالعين المجردة .

المِيَاد

الميم والياء والذال أصلان صحيحان ، أحدهما يدلُّ على حَرَكَة في شيء ، والآخر على نفع وعطاء ، فالمِيَاد : التَحَرُّك ، والمِيَادَان : العيش التاعم الزَّيَان* «٥» . والمِيَاد : المشي والتبختر* «٦» .
استعار ابن عربي الألفاظ التي تدل على الأشجار وأخصانها ، ليدل بها على معان صولية ، ومن ضمن هذه الألفاظ المِيَاد ، والذي أراد به الغصن ، إذ يقول :
وَهَمَّتْ سَحَابُهَا بِكُلِّ حَمِيلَةٍ وَبِكُلِّ مِيَادٍ عَلَيْكَ تَمِيدٌ* «٧» «الكامل» .

((١)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٢٢ .

((٢)) المعجم الوسيط (عجر) .

((٣)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٣٢ .

((٤)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ص ٣٢ .

((٥)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الأول الثاني ، ص ٤٩٤ .

((٦)) المعجم الوسيط (ما) .

((٧)) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ٣٧ .

وأراد بالياد : « الحركة المستقيمة التي هي نشأة الإنسان » * « ١ » .

يركز ابن عربي على الصلة القائمة بين الخالق والمخلوق ، وبين الكيفية التي خلق فيها آدم ، والنفحة الإلهية التي نفحها الله في جسده ، إذ خلقه في أحسن تقويم ، رغم ما فيه من المتناقضات ، التي تكون السبب في قرب العبد من ربه أو البعد عنه . وهكذا ربط ابن عربي بين المعنيين المعنى اللغوي والمعنى الصوفي ، وذلك باستخدامه لفظ الياد الذي يريد به الفصن ، إذ يلمح من خلاله إلى المعنى الصوفي الذي يذكر فيه العلاقة القائمة بين الفصن كقرع والشجرة كأصل ، والعلاقة التي تربط بينهما من اعتماد الفصن على أصله في مناحي حياته ، تماماً كالإنسان المتمثل بآدم عليه السلام ، الذي خلقه الله على صورته ، ولفح فيه من روحه ، فالعلاقة باقية بينهما ، لما في الفرع من صفات ترجع في وجودها إلى منشئها ، وهو الله - سبحانه وتعالى -

المُطَوِّقَة

الطاء والوار والقاف أصل واحد صحيح يدل على دوران الشيء ، لكل ما استدار بشيء فهو طوق * « ٢ » . والمُطَوِّق من الحمام ونحوه : ما كان له طوق في عنقه ، أي دائرة من الشعر تخالف سائر لوله * « ٣ » .

يشبه ابن عربي ، العهد الذي أخذ على الإنسان ، بالطوق الذي يحيط بعنق الحمامة ، إذ يكون ملتصقاً حول العنق بشكل دقيق ومحكم ، وينظم في هذا المعنى شعراً يقول فيه :

لَاخَتَ مُطَوِّقَةٍ ، لَحْنٌ حَزِينٌ وَشَجَاهُ تُرْجِعُ لَهَا وَخَيْنٌ * « ٤ » « الكامل » .

ويريد بالمطوقة : « اللطيفة الإنسانية ، والتطويق النسب إليها ، وهو ما أخذ عليها من الميثاق الذي طوقت به » * « ٥ » .

نلاحظ من التعريف السابق أن ابن عربي يشير بطرف خفي إلى اتصاف أرواح البشر بصفات إلهية ، خارجة عن سيطرة نوازع النفس وشهواتها ، وذلك لوجود موثيق - بين الأرواح وبين الحق سبحانه وتعالى - تحافظ عليها إلى أن تعود إلى بارئها طاهرة نقية ، كما أوجدها أول مرة .

« ١ » ابن عربي ، ترجمان الألفاظ ، ص ٣٧ .

« ٢ » ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٨٣ .

« ٣ » المعجم الوسيط (طوق) .

« ٤ » ابن عربي ، ترجمان الألفاظ ، ص ٤٨ .

« ٥ » ابن عربي ، ترجمان الألفاظ ، ص ٤٨ .

المؤمن

الهمزة والميم والنون أصلان متقاربان : ، أحدهما الأمانة التي هي ضد الحياة ، ومعناها سُكون القلب ، والآخر التصديق ، والمؤمن : ، المُصَدِّق . وقال بعض أهل العلم : إن المؤمن بصفات الله تعالى ، هو أن يصدق ما وعد عبده من الثواب * « ١ » .

لقد قلب ابن عربي الموازين حين تعرض لتحريف المؤمن ، إذ عرفه تعريفاً يخالف المعنى العلم والمعنى الشرعي ، فهو يرى بأن المؤمن : « هو من يعطي الأمان نفوس العالم بإيصال حقوقهم إليهم ، لهم في أمان منه ، ومن تعديه فيها ، ومن لم يكن كذلك فليس بمؤمن » * « ٢ » .

يضم ابن عربي هذا اللفظ إلى معجم اصطلاحاته ، إذ يعرف المؤمن قائلاً : « هو الذي تاب عن الظلم بالاغتصاب عن الصفة النفسانية المانعة عن الأداء ، وعدل بإبراز ما أخفاه من حق الله عند الوفاء ، وعن الجهل بحقه إذ عرفه وأدى أمانته إليه بالفناء » * « ٣ » .

وهكذا فإن المؤمن عند ابن عربي ذو طبيعة خاصة ، تقوم على حسن المعاملة والعدل في العطاء ، واجتناب اغتصاب حق الآخرين ، وسوء التصرف بنفوس العالم ، والقدرة على التحكم بالصفات النفسية الأمانة بالسوء ويتصدر كل هذه الأعمال: وفاء العبد بالعهود والمواثيق التي بينه وبين الله ، ولا يكون ذلك إلا بالفناء .

المتقي

الوار والقاف والياء كلمة واحدة تدلُّ على دَفْع شيء عن شيءٍ بغيره « ٤ » . والمتقي : الخائف من الشيء والحذر منه. والمتقي الله: الخائف من عقابه، يقال اتقى الله: خاف عقابه فتجنب ما يكره « ٥ » . يركز ابن عربي على الرعاية الربانية للعبد ، والذي يتولى الله تعليمه ، فلا يخطئ ، لأن علم الله لا شبهة فيه ، وسماه بالمتقي ، ذلك لأن الله وقى علمه من الشك ، فيعرفه بأنه : « من يتولى الله تعليمه فلا يدخل علمه شك ولا شبهة » « ٦ » . ويكون هذا التعلم عن طريق البصيرة .

(١) ابن فارس مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٧٢ .

(٢) ابن عربي ، المصوحات المكية ، ج ٧ ، ص ٢٧٠ .

(٣) ابن عربي ، التلويح ابن عربي ، ج ٢ ، ص ١٤٧ .

(٤) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٦٤١ .

(٥) المعجم الوسيط (ولي) .

(٦) ابن عربي ، المصوحات المكية ، ج ٥ ، ص ٢١٣ .

لأن المتقي : « (هو صاحب بصيرة) » * « ١ » .

وهكذا لرى أن ابن عربي قد استخدم هذا اللفظ استخداماً صولياً ، إذ نقله من معناه المؤلف الدال على الخوف من عقاب الله ، إلى معنى آخر ، تظهر فيه العناية الإلهية التي تحمي العبد من انتهاك حرمت الله ، عن طريق تعليمه العلوم اللدنية التي لا شبهة فيها .

الميم

وهو الحرف الرابع والعشرين من حروف الهجاء ، وهو مجهور متوسط ، ومخرجه بين الشفتين وهو أنفي إذ يتسرب الهواء من الأنف « (٢) » .
إن نظرة ابن عربي للحروف ليست نظرة عامة عابرة ، بل وقف عندها طويلاً وحللسها ، واعتبرها أمة من الأمم لها حاكمها وقائدها ، ولكل منها روح تؤثر على مصائر البشر، ومن بين هذه الحروف الميم ، إذ يعرفه بأنه: «إشارة إلى التسمية الجامعة التي هي معنى محمد أي حقيقته» « (٣) » .
من خلال النظر إلى تعريف ابن عربي لهذا الحرف، لرى بأنه قد عمل على تأويله، وأعطاه معنى يخرج عن معناه المؤلف من حيث كونه حرفاً ، ليصبح رمزاً يرمز إلى اختيئة المحمدية، مدللأ بذلك على أن للحروف معاني ذات أرواح فاعلة ونشطة، لا يراها إلا من كان صاحب حال وبصيرة .

المحدثات

الحاء والدال والثاء أصل واحد ، وهو كون الشيء لم يكن « (٤) » . المحدث : ما لم يكن معروفاً من كتاب ولا سنة ولا إجماع ، واجمع محدثات « (٥) » .
يعرض ابن عربي كثيراً من الأمور والأعيان والمعاني التي لم تكن موجودة من قبل ، وبين كيفية حدوثها ، إذ يرى أن مثل هذا الحدوث يرجع إلى قوله تعالى : « كن فيكون » مما يؤدي إلى تغيير الكون وازدياده الدائم ، نتيجة للخلق الذي لا يتوقف للحظة واحدة . فالمحدثات كثيرة ولا تحصى ، مما دلح ابن عربي إلى تعريفها بأنها : « جزء من كل ، لا إحاطة فيه ، ولا حصر ولا إحصاء ، ولو بالغت في الاستقصاء ، وما يحصى منه إلا الموجود ، وهو المعدود » « (٦) » .

(١) ابن عربي ، الفصحوات المكية ، ج ٥ ، ص ٢١٣ .

(٢) المعجم الوسيط ، ج ٢ ، ص ٨٥١ .

(٣) ابن عربي ، التفسير ابن عربي ، ج ١ ، ص ٢٣٢ .

(٤) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الأول ، ص ٢٨١ .

(٥) المعجم الوسيط (حدث) .

(٦) ابن عربي ، الفصحوات المكية ، ج ٨ ، ص ١٠٠ .

النوم

النون والواو والميم أصل واحد صحيح يدل على جمود وسكون حركة* «١» .
والتَّوْمُ : الاضطجاع والتَّعَسُ ، يقال نام فلان نوماً ، ونياماً : اضطجع أو نَعمس* «٢» .
إن للنوم عند ابن عربي معنى آخر ، إذ يرى أنه نوع من الحياة التي ينتقل فيها النائم من عالمنا
المحسوس إلى عالم البرزخ غير المنظور ، وهو عالم حقيقي له قواعده وأصوله ، ونظمه الخاصة ليعرفه
بأنه : « حالة تنقل العبد من مشاهدة عالم الحس إلى شهود عالم البرزخ ، وهو أصل مصدر العالم ، له
الوجود الحقيقي ، والتحكم في الأمور كلها . يجسد المعاني ، ويرد ما ليس قائماً بنفسه قائماً بنفسه ،
وما لا صورة له يجعل له صورة ، ويرد الخيال ممكناً ، ويتصرف في الأمور كيف يشاء* «٣» .
للاحظ من التعريف السابق ، أن ابن عربي أخرج النوم من معناه العام إلى معنى غير مألوف ،
إذ أوجد نوعاً خاصاً من الحياة التي يجيهاها النائم بروحه . ففي هذه الحياة تخرج الأمور عن قواعدها ،
للا تخضع لعقل أو منطق ، ويصبح المستحيل ممكناً ، ويدور من لا وجود له في عالم الحس ، أمراً واقعاً
إذ من لا عين له ولا أين في حياة اليقظة ، يغدو ذا عين وأين .

التبوء

النون والباء والحرف المعتل أصل صحيح يدل على ارتفاع في الشيء عن غيره أو تنع عنه ،
ويقال : إن النبي - صلى الله عليه وسلم - اسمه من التبوء ، وهو الارتفاع ، كأنه مفضل على سائر
الناس برُفَع مرتلته ، ويقولون : التَّبِيءُ : الطريق* «٤» . والتَّبُوءُ أصلها التبوءة تبدل الهمزة واواً
وتدغم ، فيقال : التَّبُوءُ . والتَّبُوءُ : سفارة بين الله عز وجل وبين ذوي العقول لإزالة عائلها* «٥» .
لقد أوضح ابن عربي بأن التبوءة لم تنته بوفاء الرسول صلى الله عليه وسلم إذ أن النبوة التي
انتهت خاصة بالتشريع ، أما النبوة العامة لبقية . لذا يعرف كلا منهما فيقول نبوة التشريع :
«مرتلة يعينها رفيع الدرجات ذو العرش ، يترفها العبد بأخلاق صالحة وأعمال مشكورة حسنة في العامة
، تعرفها القلوب ولا تنكرها النفوس ، وتدل عليها العقول وتوافق الأغراض وتزيل

((١)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٥٣٣ .

((٢)) المعجم الوسيط (نام) .

((٣)) راضي ، المرجع السابق ، ص ١٤٠ .

((٤)) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٥٣٩ .

((٥)) المعجم الوسيط (تبأ) .

الأمراض ، فإذا وصلوا إلى هذه المرلة فلتلك مرلة الإلباء الإلهي المطلق لكل من حصل في تلك المرلة من «رفيع الدرجات ذي العرش» ، فإن نظر الحق من هذا الواصل إلى تلك المرلة نظر استبانة وخلافة ألقى الروح بالإلباء من أمره على قلب ذلك الخليفة المعنى به فلتلك نبوة التشريع «(١)» . ويسترسل في تعريفه مضيفاً نوعاً آخر يسميه النبوة العامة إذ يرى بأنها : «أجزاؤها لا تنحصر ولا يضبطها عدد، فإنها غير مؤقتة، لها الاستمرار دائماً في الدنيا والآخرة» «(٢)» .

نلاحظ من خلال التعاريف السابقة ، أن ابن عربي لا يقطع الصلة القائمة بين السماء والأرض ، فالنبوة قائمة ما دام هناك رجال يتلقون العلوم اللدنية من علام الغيوب ، إلا أن هذه النبوة ليست نبوة تشريع ، لأن الرسول محمداً (ص) هو خاتم الأنبياء والرسل ، وإنما هي نبوة عامة باقية في الدنيا والآخرة .

النباتات

النون والباء والياء أصل واحد يدل على غماء في مزروع ، ثم يستعار «(٣)» . والنبات : ما أخرجته الأرض من شجرة ونحوه «(٤)» .

إن ابن عربي يؤمن بوجود الحياة لكل الموجودات ، حيث يستبسط ذلك من ظاهر الحديث وتصريح الآيات ، إذ كل الوجود يضح بالتهليل والتسبيح ، ولكن لا يسمعه إلا من كشف عنه الحجاب فيعجب من حديث الحيوان والنبات والجماد ، ويرتبها بحسب الكمال ، ووضوح التجليات ويعرف النبات بأنه : «عالم وسط بين المعدن والحيوان فله حكم البرازخ ، وله وجهان ، فيعطي من العلم بذاته لمن كوشف بحقيقة ما فيه من الوجوه ، فإن الكمال في البرزخ أظهر منه في غيره ، لأنه يعطيك العلم بذاته لا غير ، لأن البرزخ مرآة للطرفين» «(٥)» .

لتوصل من تحليل تعريف ابن عربي إلى أن للنبات عالمه الخاص ، وهو عالم يعلم كثيراً من الأسرار الإلهية ، والظواهر الطبيعية والغيبية الآتية الأزلية ، ولا يطلع على هذه الحقيقة إلا صاحب كشف ، فيدهش لما يره ويختار من غرائب ما يسمع .

(١) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ١٦٠ .

(٢) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ١٦٠ .

(٣) ابن فارس ، معانيص اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٥٣٦ .

(٤) المعجم الوسيط (لبت) .

(٥) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٥ ، ص ٢٦٨ .

التَّعْم

النون والعين والميم لفروعه كثيرة ، وعندنا أمّا على كثرتها راجعة إلى أصل واحد ، يدل على ترّقه وطيب عيش وصلاح . ومنه النعمة : المنّة . والتَّعْم : الإبل * « ١ » .

لقد استغل ابن عربي الألفاظ ذات المدلول المادي لدى العامة ، وعلماء الرسوم ليخرج معناها إلى المعنى الصوفي المجرد ، فاستخدم التعم ليكني بها عن معارف لها في النفوس معنى خاص ، إذ يقول :

ويأجواز الفلا من إضم نعم ترعى عليها وظبا * « ٢ » « الرمل » .

ويريد بالتعم : « معارف لم تألفها النفوس ، ولكن انقادت إليه ، بحكم الغاية الإلهية » * « ٣ » .

وهكذا وفق ابن عربي بين المعنيين اللغوي والصوفي ، وذلك باستخدامه لفظ التعم والتي تدل على الإبل ، إذ تحتاج هذه التعم إلى بذل الجهد ، وتحمل المشقة للعناية بها ، كي تصبح قادرة ، على القيام بتقديم الخدمات والخضوع لأوامر صاحبها ، مثلها كمثل المعارف التي لم تألفها النفوس ، إذ تحتاج لتقبلها إلى العناية الشديد ، وإلى حكم ورعاية العناية الإلهية .

الثَّور

النون والواو والراء أصل صحيح يدل على إضاءة واضطراب وقلة ثبات، منه النور والنار سمي بذلك من طريقة الإضاءة، ولأن ذلك يكون مضطرباً سريع الحركة « ٤ ». والثور: الضوء وسطوعه « ٥ » .

إن المبدأ الصوفي عامة ، ومبدأ ابن عربي خاصة ، يقوم على النور ، ونور النور ، ونور الأنوار ولولا النور لما كان كون ولا وجود . ، فالنور عند ابن عربي : « هو ما يدرك به ، وقد يعظم بحيث أن يدرك ، ولا يدرك به ، ويلطف بحيث أن لا يدرك ويدرك به ، ولا يكون إدراك إلا بنور في المدرك لا بد من ذلك عقلاً وحساً » * « ٦ » . ويذكر أحد هذه الأنوار ، إذ يسميه ، النور المعنوي ، ويعرفه بأنه : « نور خفي لا تدركه الأبصار » * « ٧ » .

(١) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٥٦٨ .

(٢) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص ١٣٠ .

(٣) ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص : ١٣٠ .

(٤) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٥٣١ .

(٥) المعجم الوسيط (نور) .

(٦) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٥ ، ص ٥٢٣ .

(٧) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٦ ، ص ١٧٧ .

وهكذا فإن ابن عربي أخرج النور من دائرة الرؤية البصرية ، وأدخله إلى عالم القلوب والبصرة وجعله على مراتب من حيث الإدراك ، إذ يدرك ولا يدرك به ، أو يدرك ويدرك به ووضع شروطاً للمدرك بأن يكون النور من طبيعته .

الهباء

الهباء والهباء والحرف المعتل كلمة تدل على غيرة ورقة فيها ، منها الهبوة : الغيرة ، والهباء : دقائق التراب « ١ » .

والهباء : التراب الذي تطيره الريح ويلزق بالأشياء ، أو يثبت في الهواء فلا يبدو إلا في ضوء الشمس « ٢ » .

يظني ابن عربي على الهباء معنى صوفياً ، إذ يعتبره جوهرًا له صلة بالخالق سبحانه وتعالى ، ويوضح هذه العلاقة ، فيقول : الهباء : « هو جوهر مظلم ملاً الخلاء بذاته ثم تجلي له الحق باسمه النور ، لصيغ به ذلك الجوهر ، وزال عنه حكم الظلمة وهو العدم » « ٣ » . وهكذا نظر ابن عربي إلى الهباء نظرة جديدة ، فلم يعد يعني دقائق التراب كما هو عليه في المعنى اللغوي ، بل أصبح جوهرًا خاصًا ذا حقيقة إلهية نتيجة لتجلي الحق له ، وانصباغها بالنور الإلهي .

الهجير

الهواء والجيم والراء أصلان ، يدل أحدهما على قطيعة وقطع ، والآخر على شد شيء وربطه . والهجير : الحوض الكبير ، وسمي بذلك لأنه شيء يقتطع للماء « ٤ » .

ينظر ابن عربي للذكر نظرة خاصة ، تقوم على الوصل والتواصل ، إذ يوضح أن لكل ذكر تأثيرًا خاصًا وميزة تميزه على غيره ، فاختار له اصطلاحاً صوفياً سماه الهجير ، إذ يعرفه ، فيقول : « هو الذي يلازمه العبد من الذكر - كان ما كان - ولكل ذكر نتيجة لا تكون للذكر آخر » « ٥ » .

فما سبق نلاحظ أن ابن عربي وظف هذا اللفظ ليخدم المعنى الصوفي ، إذ ربط بين معناه

(١) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٥٨٦ .

(٢) المعجم الوسيط (هـ) .

(٣) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٢٦٨ .

(٤) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٦٠٠ .

(٥) راضي ، مرجع سابق ، ص ١١٢ .

اللغوي - والذي يعني الحوض الكبير المهياً لاحتواء الماء بكمياته المتفاوتة - والمعنى الصوفي الدال على الذكر بأشكاله المختلفة وتأثيراته المتباينة .

الهَيْئَةُ

الهَاءُ واليَاءُ والباءُ كلمة إجلال ومحافة . من ذلك هابه يهابه هية ، ورجل هيوب : يهاب كل شيء « ١ » . والهيبة : الجلال والعظمة . والهيبة : الخلق . وهابه : حدره ونخاله « ٢ » . يدرك ابن عربي التأثير الكبير لتجلي الذات الإلهية على القلوب ، وذلك لجلالها وجمالها ، إذ قد تحتل قدرة صاحب هذا الحال على التمييز ، فيفتقد إدراكه للزمان والمكان ، فلا خلف ولا أمام ، وتنداعى الأركان ، ولا تثبت إلا الأعيان ، كل ذلك من تأثير الهيبة التي يرى بأنما : « حالة للقلب يعطيها أثر التجلي جلال الجمال الإلهي لقلب العبد » « ٣ » . ويضيف مسترسلاً : « هي أثر ذاتي للحضرة ، إذا تجلّى جلال جمالها للقلب ، وهي عظيمة يمجدها المتجلي له في قلبه إذا أفرطت ، وتذهب حالة ونعته ولا يزيل عينه » « ٤ » . يذهب ابن عربي في تعريفه للهيبة إلى أبعد الحدود ، وذلك عندما يقرنها بالذات الإلهية ، إذ يضطرب التكوين ويتكفى الميزان ، ويزيد الجلال ، وتعمق العظمة ، ويصبح العبد غير حاله ، فيتلاشى نعته ، ويتعش قلبه ، ويضم بجمال ربه .

الهُو

الهَاءُ والوَاءُ ليست من شروط اللغة ، وهي من العربية ، والأصل هاء ضمت إليه واو . ومن العرب من يقلبها ، فيقول : هو . ومنهم يقول : هو « ٥ » . يركز ابن عربي على أسماء الله وأهميتها ، واختار من بينها لفظ الهو ليدل على الذات العلوية ، إذ يعرفه بأنه : « اسم يشير إلى الذات العلية ، وهي التي تعلم ولا ترى » « ٦ » . وهكذا أضاف ابن عربي إلى هذا اللفظ معنى صوفياً جديداً ، يدل على الذات الإلهية ، إذ نقله من معناه اللغوي الشائع كضمير للغائب ، ليصبح ذاتاً إلهية حاضرة ، يرددها الصوفية في التسبيح والذكر ، مقرونة باسم الله الأعظم ، وبشكل معين ، وبنغمة مميزة .

(١) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٥٦٥ .

(٢) المعجم الوسيط (هاب) .

(٣) ابن عربي ، الفصوص الحكيمة ، ج ٤ ، ص ٣١٣ .

(٤) ابن عربي ، الفصوص الحكيمة ، ج ٤ ، ص ٣١٣ .

(٥) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٥٨٦ .

(٦) ابن عربي ، الشجرة الصمانية ، ص ١٢ .

الورع

الوار والراء والعين أصل صحيح يدل على الكف والانتباض ، منه الورع : العفة ، وهي الكف عما لا ينبغي* «١» .

يأخذ ابن عربي معنى الورع على إطلاقه ، فهو يتناول الجانب المثالي عند الخاصة ، ويتخطى المعنى الضيق له عند العامة ، إذ يرى أن الورع هو : « أن تمتب في ظاهرك وباطنك وجميع أعمال أعضائك المكلفة كل عمل ، وترك لا يكون لله على الحد المشروع فيه ، المخلص له الذي لا شبهة تضره ولا تقدر فيه »* «٢» .

للاحظ من التعريف السابق ، أن ابن عربي يرى أن الإنسان إذا أراد أن يكون ورعا ، فيجب عليه ترك كل الأمور الظاهرة والباطنة لفطرته التي جبل عليها ، لما في طبيعته وآيته من نور إلهي يهديه ويرشده ، وأي تدخل مقصود من العبد يفسد عليه ورعه ويعيقه .

واحد الزمان

الوار والحاء والذال أصل واحد يدل على الانفراد ، وهو واحد قبيلته* «٣» . والواحد : من صفات الله تعالى ، ومعناه أنه لا ثاني له ، والوحدانية والتوحيد* «٤» .

يرى ابن عربي أن الإنسان يمكن أن يتدرج في الصفاء والنقاء ، والشفافية والتواصل الروحي إلى درجة الكمال ، فيسود على الأكوان ، ويسميه ابن عربي بواحد الزمان ، إذ يعرفه بأنه : « الذي يظهر بالصورة الإلهية في الأكوان هذا علاقته في نفسه ، ليعلم أنه هو ، ثم له الخيار في إمضاء ذلك الحكم أو عدم إمضائه* «٥» .

من كل هذا نخرج بفكرة واضحة ، وهي أن ابن عربي يؤمن بوجود نفحة إلهية في الإنسان ، استمدها من الخائض ، واستظل في ظل النور المحمدي ، فإن تطهرت نفسه وتنقت روحه لما يعلق في الصدر من شوائب ، قد يصل إلى مرتبة واحد الزمان ذي القوة النافذة في الأكوان والأجسام .

((١)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٦٢٧ .

((٢)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٣١٦ .

((٣)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٦٢٣ .

((٤)) المعجم الوسيط (واحد) .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٥ ، ص ٢٦٢ .

الودق

الواو والذال والقاف كلمة تدل على إتيان وأنسة . والودق : نقط حمر تخرج في العين والواحدة ودقة * « ١ » . والودُق : المطر ، شديده وهينة * « ٢ » .

لم يتوان ابن عربي في استغلال الألفاظ الدالة على الخير والعطاء ، إذ يوظفها ليكني بها على العلوم الغيبية أو المعارف الإلهية لأنه يرى أن الخير الباطني والدائم هو ما يرد من عند الله - سبحانه وتعالى - أما الخير الحادث من الظواهر الطبيعية فهو حدث طارئ يزول بزوال المؤثر ، وله في ذلك كثير من الأشعار ، إذ يقول :

والودُقُ يَترِلُ من خِلالِ سَحَابِهِ كَثْمُوعٍ صَبَّ لِلْفِرَاقِ كَيْدُ * « ٣ » « تكامل » .
ويريد بالودق : « المعارف الإلهية » * « ٤ » .

قد أحسن ابن عربي اختيار لفظ الودق وتوظيفه ، ليشير به إلى ثلاثة معان مترابطة : فلسفي الشطر الأول يريد بالودُق : المطر ، وفي الشطر الثاني ، يريد به : النقط الحمر التي تخرج في العين ، ويغلف هذين المعنيين بالمعنى الصوفي المقصود والذي يريد به المعارف الإلهية وهي أمور سرية قانسنة بين العبد وربّه

وهكذا ربط ابن عربي بين المعنيين اللغوي والصوفي ، وأوجد بينهما نعمة مشتركة ، تقوم على الوظيفة التي يؤديها كل منهما للإنسان، فالمطر وسيلة خير يستقبلها العبد بالفرح والسرور وكذلك ورود المعارف الإلهية إلى صدور العارفين، إذ تعم القلوب بحضورها وتسعد بلقائنها . وفرق بين المعنيين من حيث طبيعة كل منهما . فالمعنى اللغوي محسوس، وخاص بالظواهر الطبيعية المتقلبة التي تختبئ خلف رداء القدرة الإلهية ، أما المعنى الصوفي فمجرد. إذ ينتقل بهدوء وسكينة من الخائلي إلى المخلوق فينعم المخلوق بهذا الوارد في الدنيا والآخرة .

(١) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٦٢٦ .

(٢) المعجم الوسيط (ودق) .

(٣) ابن عربي ، ترحان الأشواق ، ص ١١٣ .

(٤) ابن عربي ، ترحان الأشواق ، ص ١١٣ .

الوَهْم

الواو والهاء والميم : كلمات لا تنقاس ، بل أفرد منها الوهم : وهو البعير العظيم ، والوهم : الطريق . والوهم : وهم القلب * « ١ » . والوهم : ما يقع في الذهن من الخاطر * « ٢ » .
يورد الوهم كثيرا في تفاسير ابن عربي وشروحه ، إذ يعتقد بأن ما يتزل على الإنسان إما أن يكون من عالم الحقيقة ، فينفذ إلى القلب بدون عائق ، أو طلب استئذان ، وإما أن يكون من عالم الوهم ، فيورث الشك والوسوسة ، وهو المسيطر على عقول العامة من الناس ، إذ يعرفه بأنه : « ما يبرز للنفس على صورة العقل ، له في الإنسان تأثير عظيم ، وهو المستولي على الناس والباعث على الأفكار الرديئة وهو يورث الوسوسة » * « ٣ » .

من خلال تعريف ابن عربي للوهم ، نلمس رفضه للفكر المسند للعقل ، لأنه يعرض لنوازع النفس وشهواتها ، وخداع العقل وقصوره ، وما يتبع ذلك من الشك في الحقائق والثوابت التي يعجز العقل عن استيعابها ولهمها ، لأنها ليست من اختصاصه . مما يؤدي إلى حيرة الإنسان ووسوسته وبهذا فإن ابن عربي قد ذكر كثيرا من الأمراض النفسية التي يدعي علماء النفس في العصر الحديث بأنهم توصلوا إليها . وهذا يدل على مدى تبحر ابن عربي في النفس البشرية وأحوالها .

الوَحْدَة

الواو والحاء والذال أصل واحد يدل على الانفراد ، من ذلك الوحدة ، وهو واحد قبيلته ، إذا لم يكن فيهم مثله * « ٤ » . والوَحْدَة : الأَنْفِرَاد * « ٥ » .
يؤمن ابن عربي بوجود رابطة تربط الموجودات بشكل من الأشكال ، وبتنظيم وهيمنة من الواحد القهار ، فيعرف الوحدة بأنها : « ما يقع فيه الاشتراك بين جميع الموجودات » * « ٦ » .
من خلال النظرة المتفحصة لتعريف الوحدة ، نلاحظ أن ابن عربي يشير إلى الصلة القائمة بين الشاهد والمشهود ، والواجد والموجود ، فلولا النور لما وجد الظلام ، وكولا الظلام لما عرف

((١)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٦٤٨ .

((٢)) المعجم الوسيط (وهم) .

((٣)) ابن عربي ، التدويرات الإلهية ، ص ١٩٠ .

((٤)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٦٢٣ .

((٥)) المعجم الوسيط (وحد) .

((٦)) ابن عربي نصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم غلبي ، ج ٢ ، ص ٢٦ .

النور ، وهذا عنده لب السر المستور ، الذي يؤلف بين الضدين .

الوحي

الواو والحاء والحرف المعتل أصل يدل على إلقاء علم في إخفاء. لسالوحي الإشارة، والوحي: الكتاب والرسالة، وكل ما ألقى به إلى غيرك حتى عَلمَهُ، فهو وحي، كيف كان * « ١ » . لا تعدم العلاقة في نظر ابن عربي بين الخالق والمخلوق ، فالتواصل دائم ، والتجلي مستمر ، والفيض قائم ، إذ يوحي الله من اختاره من البشر ، بسر من الأسرار ، أو أمر من الأمور الإلهية ، إما عن طريق الإلهام ، أو بواسطة أرواح علوية . والوحي في نظره لا ينقطع إلى يوم البعث ، إذ يعرفه بأنه «إسراع الروح الإلهي الأمري بالإيمان بما يقع به الإخبار والمنظور عليه كل شيء ، مما لا كسب له فيه من الوحي أيضا» « ٢ » . ويتابع قائلا : « والوحي ما يسرع أثره من كلام الحق تعالى في نفس السامع ، ولا يعرف هذا إلا العارلون بالشؤون الإلهية ، فإنما الوحي الإلهي في العالم » * « ٣ » . بل ويذهب أبعد من هذا ، إذ يعتبر أن الوحي قد ينبعث من ذات النفس الإنسانية ، ذلك لأن الروح الكلبي يتحد مع جميع الأجزاء . ويظهر هذا من تعريفه ، إذ يقول : الوحي : «انبعاث من ذات النفس الإنسانية وكشف عن أعماقها ، وهو فيض من الروح الكلبي الساري في جميع النفوس الجزئية المتحد بما على الدوام » * « ٤ » .

من خلال التعاريف السابقة يخرج ابن عربي على المعنى العام وكذلك على المعنى الشرعي للوحي . فالوحي في معناه العام ، الإشارة وكل ما ألقى به إلى غيرك حتى علمه . وفي المعنى الشرعي خاص بالأنبياء والرسل . وهو من عند الله - سبحانه وتعالى - بينما ابن عربي يتوسع في معناه ليضم إليه الوحي الذاتي المنطلق من النفس البشرية لأن لها اتصالا روحيا مع الروح الكلية المهيمنة على الوجود

الوقار

الواو والقاف والراء : أصل يدل على ثقل في الشيء ، ومنه الوقار : الثقل في الأذن .

والوقار : الحلم والرزانة * « ٥ » .

((١)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٦٢٤ .

((٢)) ابن عربي ، الصوحات المكتبة ، ج ٣ ، ص ١٣٨ .

((٣)) ابن عربي ، الصوحات المكتبة ، ج ٣ ، ص ١٣٨ .

((٤)) ابن عربي ، فصوص الحكم ، والتعليقات عليه بقلم علي ، ج ٢ ، ص ٩٤ .

((٥)) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٦٤١ .

لقد قرن ابن عربي الوفاة بالحالة التي تنتاب العبد قبل حدوث التجلي ، إذ يقول : الوفاة :
« حمل أعباء التجلي قبل حصوله والفتنة فيه ، كسكرات الموت قبل حلوله »* «١» .

يرى ابن عربي أن للتجلي ظواهر وإشارات ، يشعر بها صاحبها ، فيتحمل أعباءها . استعداداً
لجني ثمارها . كالذي ينازع الموت ويعاني من سكراته ، ليخرج من عالم الفتنة إلى عالم الخلود والبقاء

الورث

الوار والراء والثناء كلمة واحدة ، هي الورث ، والميراث أصله الوار وهو أن يكون الشيء
لقوم ثم يصير إلى آخرين بنسب أو سبب* «٢» .

لقد قسم ابن عربي الورث ، وفنده ، ورتب فيه ونظم ، وأتبع الوارثين إلى الأتباء والرسول ،
لقال وارث عيسوي ووارث موسوي ووارث محمدي ، ويعني بالوارث : أي الذي يشرب من
مشربهم ويتعلق بأخلاقهم ، ويقدم الوارث المحمدي عليهم جميعاً لأنه منبع النور والشرايع لهم .
ويقسم الورث إلى محسوس ومعنوي ، ويعرف كلا منهما ، فيقول : الورث المحسوس : « ما يتعلق
بالألفاظ والأفعال ، وما يظهر من الأحوال ، فأما الأفعال ، فإن ينظر الوارث إلى ما كان رسول الله -
صلى الله عليه وسلم - يفعله ، مما أتيح للوارث أن يفعله التذاه به ، لا مما هو مختص به عليه السلام
مخلص له في نفسه ومع ربه وفي عشرته لأهله وولده وقربته وأصحابه وجميع العالم »* «٣» . أما
الورث المعنوي ، فيرى بأنه : « ما يتعلق بباطن الأحوال من تطهير النفس من مذام الأخلاق وتحليتها
بمكارم الأخلاق ، وما كان عليه الرسول - صلى الله عليه وسلم - من ذكر ربه على كل أحيائه ،
وليس إلا الحضور والمراقبة لآثاره سبحانه في قلبك وفي العالم »* «٤» . ويضيف نوعاً آخر يسميه
الورث الإلهي : « فهو ما يحصل لك في ذاتك من صور التجلي الإلهي ، عندما يتجلي لك فيها ، فإنك
لا تراه إلا به ، فإن الحق بصرك في ذلك الموطن »* «٥» .

وينظر إليه من زاوية أخرى ، وذلك من حيث المكان والطبيعة ، إذ يذكر

((١)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ١٨٥ .

((٢)) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٦٢٩ .

((٣)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٦ ، ص ٣٦٩ .

((٤)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٦ ، ص ٣٧٠ .

((٥)) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٦ ، ص ٣٧١ .

- ١- الورث الأعلى ، ويعرفه بأنه : « ورث أسرار وتجليات الأنوار في العالم الأجلّي »* «١» .
- ٢- أما النوع الآخر ، فهو الورث الأسنى ، إذ يرى أنه : « ورث استغلاف على أمصار وتعبّد أحرار »* «٢» . أما ورث محمد - صلى الله عليه وسلم - فنستشف معناه من تعريف وارث محمد - صلى الله عليه وسلم ، عندما يعرفه بأنه : « هو من أتاه الله جوامع الكلم ، وعلم الأسماء كلها ، وعلم الأولين والآخريين ، فإن العالم كله في ورث محمد - صلى الله عليه وسلم »* «٣» .
- للاحظ من مجمل التعاريف السابقة بأن ابن عربي قد نسب الورث إلى الأنبياء والرسل ، وأظهر أن السالكين يتخلقون بأخلاقهم ، ويسرون على درهم في الأعمال والطاعات ، وركز على الورث المحمدي باعتباره الصفة ، والمنبع والنور الأسنى ، واهتم بالورث الإلهي ، إذ يرث العبد ما يقع في ذاته من التجليات الإلهية ، لأنه يرى بأن الأصل يحل في الفراغ ويمثل فيه .

رَحْدَةُ الْوُجُودِ

الوار والحاء والذال أصل واحد يدل على الفراد . من ذلك الوحدة ، وهو واحد

قيلته* «٤» . وَالْوَحْدَةُ : البقاء مفرداً «٥» .

- يتهم كثير من الباحثين ورجال الدين ابن عربي بالقول بوحدة الوجود ، وأنشقرى واحد منهم إذ يستد في أقامه على ما قاله ابن عربي في الحقيقة الوجودية ، التي يرى بأنها : « واحدة في جوهرها وذاتها ، متكثرة بصفات وأسمائها ، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات ، فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي الحق ، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسمائها قلت هي الخلق ، فهي الحق والخلق ، والواحد والكثير وتعدد الأسماء المتقابلة لتصبح في النهاية اسماً واحداً »* «٦» .
- إن المنتبع لأقوال ابن عربي يقع في مثل هذا الاعتقاد ، إذ غالباً ما تختلط الأمور على الباحث بحيث لا يستطيع أن يفرق بين ما هو خاص للخلق وما هو خاص للمخلوق ، فالمؤيدون لابن عربي ينفون هذا الإقمام ، ويرون أن ما يقول به ابن عربي هو وحدة الشهود ، القائمة على المشاهدة والحضرة .

(١) ابن عربي ، عنقاء مغرب ، ص : ٦٦ .

(٢) ابن عربي عنقاء مغرب ، ص : ٦٦ .

(٣) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٧ ، ص : ٥٢ .

(٤) ابن فارس ، معاني اللغة ، المجلد الثاني ، ص : ٦٢٣ .

(٥) المعجم الوسيط (واحد) .

(٦) ابن عربي - محيي الدين - ذخائر الأعلاق لفرح ترمهان الأستواق - تعلي محمد علم الدين الشقوي - مصر - عيسا للدراسات والبحوث الإنسانية - ط - ١٩٩٥ م - ص ١٢ .

الْيَقِظَةُ

اليقظة : الانتباه من النوم « ١ » .

يرى ابن عربي أن كثيراً من الناس يعيشون في حالة خفلة ، ولا يستيقظ منها ، إلا من لهم عن ربه ، فإذا فهم انتبه ، وأصبح صاحب يقظة ، إذ يعرفها بأنها : « الفهم عن الله في زجره فإذا فهمت عن الله انتبهت » « ٢ » .

نلاحظ من خلال تعريفه بأنه يركز على الانتباه لله والفهم منه ، ولا يكون ذلك إلا بالعناية الإلهية . وهكذا خرج هذا اللفظ عن معناه العام الدال على الانتباه من النوم ، ليأخذ معنى خاصاً ، يقوم على نوع آخر من الانتباه مصدره الحق ، ومقره القلب .

يوم القيامة

الياء والواو والميم : كلمة واحدة هي اليوم ، واليوم : الواحد من الأيام ، ثم يسعرونه في الأمر العظيم « ٣ » . واليوم : زمن مقداره من طلوع الشمس إلى غروبها « ٤ » .
يفسر ابن عربي يوم القيامة تفسيراً آخر ، إذ يراه يتمثل بعودة النفس الجزئية إلى النفس الكلية ، والتنام الفرع بالأصل ، ليوم القيامة : « هو يوم يقظة الروح الإنسانية ، أو يوم عودة النفس الجزئية من وحدتها الذاتية بالكل » « ٥ » .

نلاحظ من خلال هذا التعريف ، المبدأ الذي يسير عليه ابن عربي إذ يؤمن بالوصول والاتصال ، وعودة الجزء إلى الكل بعد تجرد الإنسان من التحديد والتعيين ، في يوم مشهود تنفد فيه النفوس شهواتها ويتجلى الخالق خلقه ، فينعم المؤمن برؤية ربه ، ويحرم الكافر من المشاهدة ، ويخلد فريق من الإنس في الجنة التي يعنىها بالسعادة الأبدية التي تحدث من اتحاد النفس الجزئية مع الكل ، بينما يحكث الفريق الآخر في النار ، التي يعنىها بالنعامة الأبدية ، التي تحدث من طرد نفوسهم الجزئية من الحضرة في الكل .

(١) المعجم الوسيط (وسط) . (٢) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٢٢٧ .

(٣) ابن فارس ، معجم اللغة ، المجلد الثاني ، ص ٦٥٤ .

(٤) المعجم الوسيط ، المجلد الثاني ، ص ١٠٦٧ .

(٥) ابن عربي ، أخصر الحكم ، والتعليق عليه بقلم علي ، ج ٢ ، ص ١٥٠ .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحاتمة

عرفنا في هذه الدراسة أن التجربة الروحية تمثل حالة من حالات ارتقاء الروح ومرحلة من مراحل التشكل للمريد ، التي تمهد له الطريق ليمر عبر دروب الصوف المتعرجة ، ذات المسالك الصعبة ، والتي غالباً ما توصل السالك إلى حالة من الحيرة والخوف والقلق ، إذ قد تؤدي به في نهاية المطاف إلى الهدف المنشود وهو الصفاء الروحي . وذلك بعد إزالة الحجب عن شغاف قلبه ، مما يؤدي إلى موت شهوات النفس ، وإذلال الجسد ، وسيطرة البصيرة التي تكشف عن حجب الغيب . كما وعرضنا لوجهات النظر المختلفة في أصل الصوف ، والتي لم تصل إلى نتيجة ثابتة ومحددة رغم أن أقربها إلى الواقع هو : أن الصوف ظاهرة عالمية لا تقتصر على شريعة دون أخرى . وأوضحت أيضا أموراً وقضايا ، نستعرضها بإيجاز .

١ _ حاولت أن أعرض وجهات النظر المختلفة في أصل كلمة الصوف ، والاختلافات الظاهرة في تفسيرها ، إذ توصلت إلى نتيجة مفادها أن أصدق الأقوال وأقربها إلى واقع المتصوفة ، هو أن أصل هذه الكلمة هو من الصوف ، وذلك لخشونة ملبسه ، وللسمة التي كان الصوفية يتسمون بها ، وهي لبسهم له .

٢ _ وقفت على التطور الدلالي لألفاظهم ، والتي لم يتعرض إليه إلا القليل من الباحثين إذ اقتصر بحثهم على جانب واحد دون غيره من الجوانب . فبعضهم يرد أغلب ألفاظهم إلى الكتاب والسنة ، وهو رأي لم يصب كل الحقيقة ، إذ يغلب هذا الجانب على الألفاظ التي ظهرت في الفترة التي سبقت ابن عربي . أما ابن عربي ومن جاء بعده فقد تعددت المصادر وتنوعت ، فبعضها انبثق من الفلسفات والديانات المتعددة ، بالإضافة إلى عمليات الاستبطان الذاتية ، واختيار الألفاظ المنتقاة للدلالة على ما يتناوب صاحب الحال . وأشهر من اتبع هذا الأسلوب ابن عربي ، إذ وظفها في إنتاجه الشعري والشعري ، ناهيك عن عملية الدمج والتوليف لهذه الألفاظ مع ألفاظ القرآن والسنة .

٣ _ وعرضنا أيضا لأهمية الاتجاه الصوفي في الأدب والفن والموسيقى والأخلاق ، مظهرين الأثر الطيب واللمسات الظاهرة في هذه المجالات التي لا ينكرها باحث ، إذ

أدى الصوف إلى ظهور ما يعرف بالحب الإلهي ، والمدائح النبوية ، وظهور الرمزية في
لثرمهم وأشعارهم ، والتي تؤكد بأن الاتجاه الرمزي لدى شعراء العصر الحديث ليس
وليد عصره ، بل سبقهم إليه المتصوفة بقرون طويلة ، كما وأن الخيال في الأدب
الحديث والتي تعزى به أوروبا ، ما هو إلا وليد الفكر الصوفي والتجسد بأفكار ابن
عربي وخياله وعالمه غير المنظور . وبدا ذلك واضحا من خلال استعراض الألفاظ
عنده .

٤_ ولسنا من خلال استعراض الألفاظ التي سبقت ابن عربي ، أنه يغلب عليها صيغ
المصادر . وإذا تساءلنا عن السبب لهذه الظاهرة لوقفنا حيارى ، ولتشعب الفكر في
عملية الشرح والتفسير فهل السبب ، هو اعتبار المصدر الأصل في الاشتقاق ؟ أم أن
السبب هو اهتمامهم بالحدث ، وتجاهلهم للزمان والمكان . قد يكون هذا وقد يكون
ذاك . إلا أن ابن عربي أوقعنا في دوامة ، وذلك عندما أكثر من استخدام الأسماء
والحروف جنبا إلى جنب مع المصادر ، فكأنه اكتشف هذه الظاهرة ، وأراد أن
يتخطاها .

٥ _ وركزت في هذه الدراسة على ابن عربي من حيث سيرته الذاتية وإنتاجه الأدبي
المتمثل بالنثر والشعر ، وخصصت جل الأطروحة على اصطلاحاته الصوفية باعتبارها
الأستاذ والملخص والمصنف والمجدد لكل من سبقه . وصنفت ألفاظه إلى صنفين :
صنف تطرق إليه من سبقه ، إلا أنه عمل على تهذيبه وتوضيح ما غمض منه ، وذلك
إما بإعادة الصياغة من جديد أو بإعطاء معنى مخالف لطائفة الصوفية ، فتارة يعرض
أقوالهم بصيغة : ((أما عند الصوفية ...)) أو يؤيد أقوالهم بعرض الاصطلاح على
صورته الأصلية مع الشرح والتفسير والتعليق ، مظهرا تذوقه وتفهمه لما قيل وما يجب
أن يقال . أما الصنف الآخر من اصطلاحاته ، فقد ابتكر كثيرا من الألفاظ وأظهرها
على الملأ ، لتبقى ثابتة ومحافظة على ديباجتها ، رغم مرور عدة قرون . فكان ابن
عربي عمل على تقعيد القواعد وتثبيت الركائز . لذا أفردت له فصلا خاصا ، لخطورة
ما تعرض له ، وحاولت أن أجمع كافة ما قيل في الاصطلاح الواحد ، للتقريب من
المعنى المقصود . ففي الجديد من ألفاظه ، أمور نخرج خروجا كليا عن المعنى المؤلف ،

قائمة المصادر والمراجع

- ١- القرآن الكريم .
- ٢- الأصفهاني - الحافظ أبو نعيم أحمد - حلية الأولياء - بيروت - دار الكتاب العربي - ط ٤ - ١٩٨٥ م .
- ٣- الألوسي - محمود شهاب الدين - تفسير روح القرآن - بيروت - دار إحياء التراث العربي - ط - بدون تاريخ
- ٤ - البعلبكي - منير - المورد - بيروت - دار العلم للملايين - ط ٥ - ١٩٧٢ م .
- ٥ - البغدادي - إبراهيم بن عبدالله - مناقب ابن عربي - تحقيق صلاح الدين المنجد - ط - د . ت
- ٦ - بلاثيوس - أرسين - ابن عربي ، حياته ومذهبه - ترجمة عبد الرحمن بدوي - الكويت -
- وكالة المطبوعات - بيروت - دار القلم - ١٩٧٩
- ٧ - بيجت - أحمد - بحار الحب عند الصوفية - القاهرة - المختار الإسلامي للطباعة - ط ١ - ١٩٧٩ م .
- ٨ - التوجي - محمد - المعجم المفصل - بيروت - دار الكتب العلمية - ط ١ - ١٩٩٣ م .
- ٩ - توفيق - رضا - الرعة الروحية في الإسلام - بيروت - ١٩٣٨ م - ط -
- ١٠ - جبر - يحيى - بحث نشر في مجلة معهد المخطوطات في القاهرة - أيلول - ١٩٩٧ م .
- ١١ - الجزائر - أحمد محمد - الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي - القاهرة - مكتبة فضة الشرق - ط - ١٩٩٠ م .
- ١٢ - جعفر - محمد كمال - رحلة بين العقل والوجدان - بيروت - دار الهلال - ط - د . ت

- ١٣ _ ابن خلدون _ عبد الرحمن _ مقدمة ابن خلدون _ القاهرة _ المكتبة التجارية _ بدون تاريخ _ ط _ .
- ١٤ _ داود _ عبد الباري محمد _ الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى _ القاهرة _ الدار المصرية اللبنانية _ ط ١ _ ١٩٩٧ م .
- ١٥ _ ابن دريد _ أبو بكر محمد ابن الحسن تحقيق د . رمزي بعلبكي _ حمهرة اللغة _ بيروت _ دار العلم للملايين _ ١٩٨٧ م .
- ١٦ _ راضي _ علي عبد الجليل _ الروحية عند محيي الدين بن عربي _ القاهرة _ مكتبة النهضة المصرية _ ط ١ _ ١٩٩٧ م .
- ١٧ _ الرفاعي _ أحمد بن علي _ البرهان المؤيد _ بيروت _ دار الكتاب النفيس _ ط _ ١٩٨٧ م .
- ١٨ _ زيعور _ علي _ العقلية الصوفية ونفسانية الصوف _ بيروت _ دار الطباعة للطباعة والنشر _ ط _ ١٩٧٩ .
- ١٩ _ زيعور _ علي _ الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم _ بيروت _ دار الطليعة للطباعة والنشر _ ط _ ١٩٧٩ م .
- ٢٠ _ السراج _ أبو نصر عبد الله بن علي _ اللمع _ تحقيق د . عبد الحليم محمود ، د . طه عبد الباقي سرور _ مصر _ دار الكتب الحديثة ومكتبة المثنى بغداد _ ط _ ١٩٦٠ .
- ٢١ _ سرور _ طه عبد الباقي _ من أعلام التصوف الإسلامي _ مصر _ مكتبة فمضة مصر ومطبتها _ ط _ بدون تاريخ .
- ٢٢ _ سرور _ طه عبد الباقي سرور _ رابعة العدوية والحياة الروحية في الإسلام _ القاهرة _ دار الفكر العربي _ ط _ بدون تاريخ .
- ٢٣ _ السلمي _ أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين _ تسع كتب في التصوف والزهد _ تحقيق سليمان إبراهيم آتش _ القاهرة _ الناشر للطباعة والتوزيع والإعلان _ ط ١ _ ١٩٩٣ م .

- ٢٤ - السلمي - ابو عبد الرحمن محمد بن الحسين - طبقات الصوفية - القاهرة - مكتبة الخانجي - ط ١ - ١٩٥٣ م .
- ٢٥ - السهروردي - أبو حفص عمر بن محمد - عوارف المعارف - القاهرة - مكتبة القاهرة - ١٩٧٣ م .
- ٢٦ - ابن سينا - الحسين بن عبد الله - حي بن يقظان - تحقيق أحمد أمين - القاهرة - دار إحياء الكتب العربية - ط ١ - ١٩٥٩ م .
- ٢٧ - ابن سينا - الحسين بن عبد الله - الإشارات والتبهمات - القاهرة - دار إحياء الكتب العربية - ط - ١٩٤٧ م .
- ٢٨ - الشهرستاني - محمد بن عبد الكريم - الملل والنحل - القاهرة - مكتبة الأنجلو المصرية - ط - ١٩٥٦ -
- ٢٩ - ضيف - شوقي - تاريخ الأدب العربي ، العصر العباسي الأول - القاهرة - دار المعارف - ط ٨ - بدون تاريخ .
- ٣٠ - ضيف - شوقي - تاريخ الأدب العربي ، العصر العباسي الثاني - مصر - دار المعارف - ط ٢ - بدون تاريخ .
- ٣١ - عبد المعطي - فاروق - محيي الدين بن عربي - بيروت - دار الكتب العلمية - ط - د . ت .
- ٣٢ - ابن عربي - محيي الدين بن عربي - الحكم الحاتمية المسمى بالكلمات الحكمة والمصطلحات الجارية على السنة الصوفية - القاهرة - م عالم الفكر - ط ١ - ١٩٨٧ م .
- ٣٣ - ابن عربي - محيي الدين - عنقاء مغرب - القاهرة - عالم الفكر - تحقيق خالد شبل - ط ١ - ١٩٩٧ .
- ٣٤ - ابن عربي - محيي الدين - تحفة السفارة إلى حضرة البررة - القاهرة - مطبعة القاهرة - ط - د . ت .
- ٣٥ - ابن عربي - محيي الدين - التديبات الإلهية وإنشاء الدوائر - بغداد - مكتبة المثني - ط - ١٩١٩ م .

- ٣٦ - ابن عربي - محيي الدين - عقلة المستوفز - بغداد - مكتبة المثنى - ط -
١٩١٩ .
- ٣٧ - ابن عربي - محيي الدين - ترجمان الأشواق - بيروت - دار صادر - ط - د .
- ٣٨ - ابن عربي - محيي الدين - الفتوحات المكية - قدم له محمود مطرجي -
بيروت - دار الفكر للطباعة والنشر - ط - ١٩٩٤ م .
- ٣٩ - ابن عربي - محيي الدين - فصوص الحكم - تعليق أبو العلا عفيفي - بيروت
- دار الكتاب العربي - ط - د.ت .
- ٤٠ - ابن عربي - محيي الدين - رسائل ابن عربي - تحقيق محمد عزت - القاهرة -
المكتبة التوفيقية - ط - د.ت .
- ٤١ - ابن عربي - محيي الدين - ديوان ابن عربي - شرح وتعليق أحمد حسن بسج
- بيروت - دار الكتب العلمية - ط - ١٩٩٦ م .
- ٤٢ - ابن عربي - محيي الدين - اصطلاح الصوفية - تحقيق وتقديم وتعليق عبد
العال شاهين - القاهرة - دار المنار - ط - ١٩٩٢ م .
- ٤٣ - ابن عربي - محيي الدين - رد المتشابه إلى الحكم - حققه أبو بكر مجنون -
القاهرة - مكتبة الصدق الخيرية - ط - ١٩٤٨ م .
- ٤٤ - ابن عربي - محيي الدين - تفسير ابن عربي - بيروت - دار صادر - ط - د .
ت .
- ٤٥ - ابن عربي - فصوص الحكم ، شرح القاشاني - مصر - شركة مكتبة
ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - ط ٢ - ١٩٦٦ م .
- ٤٦ - ابن عربي - محيي الدين - ذخائر الأعلام - شرح ترجمان الأشواق ، تحقيق
ودراسة نقدية محمد علم الدين الشقيري ، مصر ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية
، ط ١ ، ١٩٩٥ .
- ٤٧ - ابن عربي - محيي الدين - الشجرة النعمانية - بغداد - دار المثنى - ط - د .
ت .

- ٤٨- ابن عربي - محي الدين - رسالة روح القدس ومحاسبة النفس - حققه وقدم له عزة حصيرة - دمشق - مطبعة العلم - ١٩٧٠ م .
- ٤٩- عزام - صلاح - أقطاب الصوف الإسلامي - القاهرة - مؤسسة دالشعب - ط - ١٩٦٨ م ٥١ - العطار - فريد الدين - منطق الطير - ترجمة بديع محمد جمعة - بيروت - دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع - ط - ١٩٩٦ م .
- ٥٠- عياد - أحمد توفيق - الصوف الإسلامي ، تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره - القاهرة - مكتبة الأنجلو المصرية - ط - ١٩٧٠ م .
- ٥١ - الغزالي - أبو حامد محمد بن محمد الطوسي - جواهر القرآن - قدم للكتاب محمد مصطفى أبو العلا - مصر - مكتبة الجندي - ط - بدون تاريخ .
- ٥٢ - الغزالي - أبو حامد محمد بن محمد الطوسي - إحياء علوم الدين - تحقيق الشحات الطحان ، وعبد الله المنشاوي - القاهرة - مكتبة الإيمان - ط - بدون تاريخ .
- ٥٣ - الغزالي - أبو حامد محمد بن محمد الطوسي - المنقذ من الضلال - قدم له جميل صليبا ، وكمال عياد - بيروت ، دار الأندلس - ط ٨ - ١٩٧٣ .
- ٥٤ - غني - قاسم - تاريخ الصوف الإسلامي - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - ط - ١٩٧٠ م .
- ٥٥ - ابن فارس - أبو الحسين أحمد - مقاييس اللغة - مصر - دار إحياء الكتب العربية - ط ١ - ١٣٦٩ هجري .
- ٥٦ - ابن فارس - أبو الحسين أحمد - مقاييس اللغة - وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين - بيروت - دار الكتب العلمية - ط ١ - ١٩٩٩ م .
- ٥٧ - فروخ - عمر - الصوف في الإسلام - بيروت - دار الكتاب العربي - ط - ١٩٨١
- ٥٨ - الفيروز آبادي - مجد الدين محمد بن يعقوب - ط - مصر - المطبعة المصرية - ١٩٣٣ م .

- ٥٩- قاسم - محمد محمود - محيي الدين بن عربي وليتيز - القاهرة - مكتبة القاهرة الحديثة - ط ١ - ١٩٧٢ م .
- ٦٠- القاشاني - عبد الرزاق - اصطلاحات الصوفية - تحقيق وتقديم وتعليق عبد العال شاهين - القاهرة - دار المنار للطبع والنشر والتوزيع - ط ١ - ١٩٩٢ .
- ٦١- القشيري - أبو القاسم عبد الكريم - الرسالة القشيرية - تحقيق وإعداد - معروف زريق و علي عبد الحميد بلطجي - بيروت - دار الجليل - ط ٢ - د . ت .
- ٦٢- الكلابادي - أبو بكر محمد - التعرف لمذاهب أهل التصوف - حققه عبد الحلیم محمود ، و طه عبد الباقي سرور - مصر - دار إحياء الكتب العربية - ط - ١٩٦٠ م .
- ٦٣- كيلاني - قمر - التصوف الإسلامي ، مفهومه وتطوره وأعلامه - بيروت - المكتبة العصرية - ط - ١٩٩٢ م .
- ٦٤- ماسينيون - لويس - الإسلام والتصوف - مصر - دار الشعب - ط - ١٩٧٩ م .
- ٦٥- مبارك - زكي - التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق - مصر - مطبعة الرسالة - ط ١ - ١٩٣٨ م .
- ٦٦- المعجم الوسيط - المجمع اللغوي - قام بإخراج هذه الطبعة إبراهيم أنيس ، عبد الحلیم منصور ، عطية الصوالحي ، محمد خلف - مصر - دار الفكر - ط ٢ - د . ت .
- ٦٧- محمود - عبد الحلیم - الطريق إلى الله - القاهرة - دار المعارف - ط - ١٩٨٥ م .
- ٦٨- المقرئ - أحمد بن محمد - نفح الطيب - شرح وتعليق مريم قاسم طويل ، و يوسف علي طويل - بيروت - دار الكتب العلمية - ط - ١٩٩٥ م .
- ٦٩- ابن منظور - أبو الفضل جمال الدين - لسان العرب - بيروت - دار الصادر - ط - ١٩٥٥ م .

- ٧٠ _ المنوفي _ محمود أبو الفيض _ التمكين في شرح منازل الساترين _ مصر _ دار
النهضة _ ط _ بدون تاريخ .
- ٧١ الموسوعة الإسلامية _ مركز دراسات الوحدة العربية _ الحضارة العربية
الإسلامية في الأندلس _ بيروت _ ط _ ١٩٧١ م .
- ٧٢ _ نقاش _ رجاء _ ديوان أبو القاسم الشابي _ بيروت _ دار القلم _ ط _
١٩٧١ م .
- ٧٣ _ هلال _ إبراهيم _ الصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة _ القاهرة دار
النهضة العربية _ ط _ ١٩٧٩ _ .
- ٧٤ _ الهوجوري _ أبو الحسن علي بن عثمان _ كشف المحجوب _ بيروت _ دار
النهضة العربية للطباعة _ ط _ ١٩٨٠ م .

الصفحة	الكلمة	الأصل
٢٦	الإجابة	نوب
٢٦	الإحسان	حسن
٢٧	الإنبيات	نبئت
٢٨	الأنس	أنس
٢٩	الإرادة	رود
٣١	الاصطلام	صلم
٣١	الانزعاج	زعج
٣٢	الانتباه	به
١١٥	(ع) الأنوار	نور
١١٦	(ع) الإحسان	أنس
١١٧	(ع) الإلهام	علم
١١٧	(ع) آدم	أدم
١١٨	(ع) الأرض	أرض
١١٨	(ع) الإل	أيل
١١٩	(ع) الأزل	أزل
١١٩	(ع) الأحلام	حلم
١٢٠	(ع) الإزار	أزر
١٢١	(ع) الأفلوك	فلوك
١٢١	(ع) الإسرائيليات	سرا
١٢٢	(ع) الأعراس	عرس
١٢٣	(ع) الاسم	سما
١٢٤	(ع) الاتحاد	وحد
١٢٥	(ع) الأمر	أمر
١٢٥	(ع) الأبرق	برق
١٢٦	(ع) الأناسي	أنس
١٢٧	(ع) الإلهة	آله
١٢٧	(ع) الآنية	آن
١٢٨	(ع) الأدب	أدب
١٢٨	(ع) الاختصاص	خصص

الصفحة	الكلمة	الأصل
١٢٩	(ع) الاقتران	قرن
١٣٠	(ع) الأب	أبي
١٣٠	(ع) الأهل	أهل
١٣١	(ع) الاجتهاد	جهد
١٣١	(ع) الإمام	أمم
١٣٢	(ع) الأغوار	غور
١٣٣	(ع) أهلة	هلل
١٣٣	(ع) الأجساد	جسد
١٣٤	(ع) الاعتيار	عمر
١٣٤	(ع) الأرانس	أنس
٣٣٩	(ع) البقاء	بقي
٣٤	البيط	بسط
٣٥	البوادة	بده
١٣٥	(ع) البروج	برج
١٣٥	(ع) البحر	بحر
١٣٦	(ع) البيت العتيق	بيت
١٣٧	(ع) البرقي	برقي
١٣٧	(ع) البرزخ	برزخ
١٣٨	(ع) الباطن	بطن
١٣٩	(ع) البدر	بدر
١٣٩	(ع) البدء	بدأ
١٤٠	(ع) البيض	بيض
١٤٠	(ع) البلقع	بلقع
٣٥	التجلي	حلا
٣٦	التجلي	جلا
٣٨	التجلي	خلا
٣٨	التوبة	توب
٣٩	التوحيد	رحد
٤٠	التواجد	رجد

الصفحة	الكلمة	الأصل
٤٠	التلون	لون
٤١	التمكن	مكن
٤٢	التقوى	تقي
٤٣	التوكل	وكل
١٤١	(ع) التخييل	خيل
١٤٢	(ع) التلقين	لقى
١٤٢	(ع) التدبير	دبر
١٤٣	(ع) التحضض	حضض
١٤٣	(ع) الترب	رب
١٤٤	(ع) التاج	نوح
١٤٤	(ع) التخلج	خلج
١٤٥	(ع) التطهر	ظهر
١٤٦	(ع) التعلق	خلق
١٤٦	(ع) التركيبة	زكا
١٤٧	(ع) الصلح	علق
١٤٧	(ع) التدلي	دلا
١٤٨	(ع) التذاني	ذنا
١٤٨	(ع) الترفي	رفا
١٤٩	(ع) التلقي	لقا
٤٤	الجمع	جمع
٤٥	الجود	جود
١٤٩	(ع) الجلاء	جلا
١٥٠	(ع) جهنم	جهنم
١٥٠	(ع) الجنة	جنن
١٥١	(ع) الجنس	جنس
١٥١	(ع) الجبل	جبل
١٥٢	(ع) الجدول	جدول
١٥٢	(ع) الجيد	جد
١٥٣	(ع) الجيوب	جيب
١٥٣	(ع) الجسد	جسد

الصفحة	الكلمة	الأصل
١٥٤	الجزع	جزع
٤٥	الحقيقة	حقيق
٤٧	الحرية	حرد
٤٨	الحال	حلل
٤٩	الحزن	حزن
٤٩	الحلق	خلق
٥٠	الحشوع	خشع
٥١	الحلة	خلا
١٥٤	الحقيقة	حقيق
١٥٥	الحروف	حرف
١٥٦	الحضرة	حضر
١٥٦	الحادي	حدا
١٥٧	الحزين	حزن
١٥٨	الحديث	حدث
١٥٨	الحج	حجج
١٥٩	الحفظ	حفظ
١٥٩	الحجب	حجب
١٦٠	الحوان	حما
١٦١	الحالية	حلا
١٦١	الحسن	حسن
١٦٢	الحمام	حمام
١٦٣	الحنا	حننا
١٦٤	الحصى	حما
١٦٤	الحق	حقيق
١٦٥	الحدا	حدد
١٦٥	الحشر	حشرو
١٦٦	الحمال	حمل
١٦٧	الحتم	حتم
١٦٨	الحلق	خلق
١٦٩	الحرفة	حرف

الصفحة	الكلمة	الأصل
١٦٩	(ع) الحبيث	عبيث
١٧٠	(ع) الخلفاء	خلف
١٧٠	(ع) الخرد	خرد
١٧١	(ع) الحملة	خبل
١٧١	(ع) الخدور	خدر
١٧٢	(ع) الحمام البيض	خيم
١٧٢	(ع) الدين	دين
١٧٣	(ع) الدجى	دجا
١٧٣	(ع) الدمى	دمي
٥٢	(ع) الذوق	ذوق
١٧٤	(ع) الذكر	ذكر
١٧٥	(ع) الذهب	ذهب
٥٣	الرين	رين
٥٤	الروح	روح
٥٦	الرجاء	رجا
٥٧	الرضا	رضي
٥٧	الرياضة	روض
١٧٦	(ع) الرؤية	رأى
١٧٧	(ع) الرجال	رجل
١٧٨	(ع) الرب	ريب
١٧٩	(ع) الرداء	ردي
١٧٩	(ع) الرسم	رسم
١٨٠	(ع) الركائب	ركب
١٨٠	(ع) الرحمة	رحم
١٨١	(ع) الروضة	روض
١٨٢	(ع) الرفوف	رفف
١٨٢	(ع) الركبان	ركب
٥٨	الزوائد	زيد
٥٩	الزهد	زهد
١٨٣	(ع) الزفريات	زفر

الصفحة	الكلمة	الأصل
١٨٣	(ع) الزمن	زمن
١٨٤	(ع) زمزم	زمم
٦٠	السر	سرد
٦١	السماع	سمع
٦٣	الستاء	ستاء
٦٤	السكر	سكر
٦٥	الستر	ستر
١٨٤	(ع) السمر	سمر
١٨٥	(ع) السوا	سوا
١٨٦	(ع) السحر	سحر
١٨٦	(ع) السهر	سهر
١٨٧	(ع) السلوك	سلك
١٨٩	(ع) السبت	سبت
١٩٠	(ع) السفر	سفر
١٩٠	(ع) السماء	سما
١٩١	(ع) السحر	سحر
١٩١	(ع) السوالف	سلف
١٩٢	(ع) السحاب	سحل
٦٦	الشرب	شرب
٦٧	الشاهد	شهد
٦٨	الشكر	شكر
٦٩	الشوق	شوق
١٩٣	(ع) الشمس	شمس
١٩٣	(ع) الشريعة	شرع
١٩٤	(ع) الشعائر	شعر
١٩٥	(ع) الشرى	شرى
١٩٥	(ع) الشيء	شأ
١٩٦	(ع) الشعر	شعر
٧٠	الصحو	صحو
٧١	الصمت	صمت

الصفحة	الكلمة	الأصل
٧٢	الصدى	مدى
٧٣	الصبر	صبر
١٩٦	(ع) الصديق	مدى
١٩٧	(ع) الصلاة	صلا
١٩٩	(ع) الصوت	صون
١٩٩	(ع) الصيام	صوم
٢٠٠	(ع) الصدر	صدر
٢٠٠	(ع) الصور	صور
٢٠١	(ع) الضلالة	ضلل
٢٠٢	(ع) الطبيعة	طبع
٢٠٢	(ع) الطيف	طوف
٢٠٣	(ع) الظلم	ظلم
٢٠٤	(ع) الطمان	طمى
٢٠٥	(ع) الظلول	ظلل
٢٠٥	(ع) الطفلة	طفل
٢٠٦	(ع) الطريق	طرى
٧٣	الطواع	طلع
٢٠٧	(ع) الظن	ظن
٢٠٧	(ع) الظاهر	ظهر
٢٠٨	(ع) الظلام	ظلم

الصفحة	الكلمة	الأصل
٢٠٩	(ع)	طبا
٧٤		علم
٧٦		عقل
٧٧		عرف
٧٨		عبد
٢١٠	(ع)	عبد
٢١٠	(ع)	عطل
٢١١	(ع)	عين
٢١٢	(ع)	علا
٢١٢	(ع)	عرج
٢١٣	(ع)	عصم
٢١٤	(ع)	عدم
٢١٤	(ع)	عدد
٢١٥	(ع)	عرش
٢١٦	(ع)	علم

الصفحة	الكلمة	الأصل
٢١٧	(ع)	عظم
٢١٧	(ع)	عس
٢١٨	(ع)	عدل
٢١٨	(ع)	عسكر
٢١٩	(ع)	عزل
٢١٩	(ع)	عق
٢٢٠	(ع)	عبد
٢٢٠	(ع)	عمي
٧٨		غيب
٧٩		غبر
٢٢١	(ع)	غيب
٢٢٢	(ع)	عبد
٢٢٣	(ع)	غيب
٢٢٤	(ع)	غرب
٨٠		لغيا
٨٢		فرس
٨٤		فتا
٨٥		لفر
٨٦		فرق
٢٢٥	(ع)	فاد
٢٢٥	(ع)	فلك
٢٢٦	(ع)	فتح
٢٢٧	(ع)	فطر
٢٢٧	(ع)	فيض
٨٧		فيض
٨٨		قرب
٨٩		قلب
٢٢٨	(ع)	قضي
٢٢٨	(ع)	قرأ
٢٢٩	(ع)	قمر

الصفحة	الكلمة	الأصل
٢٣٠	(ع) القرن	قرون
٢٣٠	(ع) القمصان	قبض
٢٣١	(ع) القرية	قرب
٢٣١	(ع) الكشف	كشف
٢٣٣	(ع) الكون	كون
٢٣٣	(ع) الكبير	كبر
٢٣٣	(ع) الكمال	كامل
٢٣٤	(ع) الكفر	كفر
٩٦	اللوامع	لمع
٢٣٥	(ع) اللوح	لوح
٢٣٥	(ع) اللسن	لسن
٢٣٦	(ع) لماء	ء
٢٣٧	(ع) الملح	لمح
٩٠	اللوامع	لوح
٩١	المقام	مقام
٩٢	المخاضة	مضطر
٩٣	المكاشفة	كشف
٩٤	المشاهدة	شهد
٩٥	المعولة	عرف
٩٦	المحبة	حب
٩٧	المحو	مح
٢٣٧	(ع) الموت	موت
٢٣٨	(ع) المعاني	عنا
٢٣٨	(ع) المصبة	نصص
٢٣٩	(ع) المحدثون	حدث
٢٤٠	(ع) الميرقع	يرقع
٢٤٠	(ع) المرسلات	رسل
٢٤١	(ع) المطلع	طلع
٢٤١	(ع) المثل	مثل
٢٤٢	(ع) محمد	مما
٢٤٢	(ع) المتفكر	فكر

الصفحة	الكلمة	الأصل
٢٤٩	الرجم (ع)	عور
٢٤٣	(ع)	عرب
٢٤٤	(ع)	فتح
٢٤٤	(ع)	عرق
٢٤٥	(ع)	سلم
٢٤٥	(ع)	عجر
٢٤٦	(ع)	مهد
٢٤٦	(ع)	طوى
٢٤٧	(ع)	أمن
٢٤٨	(ع)	رفي
٢٤٨	(ع)	جدد
٢٤٩	(ع)	نفس
٩٨	(ع)	نوم
٢٥٠	(ع)	نبوة
٢٥٠	(ع)	بيت
٢٥١	(ع)	نور
٢٥٢	(ع)	نعم
٢٥٣	(ع)	عاب
٢٥٣	(ع)	هجر
٢٥٤	(ع)	هبأ
٢٥٤	(ع)	هو
١٠١		هجم
١٠١		وجد
١٠٣		وجد
١٠٤		ورد
٢٥٥	(ع)	ورع
٢٥٥	(ع)	وجد
٢٥٦	(ع)	ردى
٢٥٧	(ع)	رهم
٢٥٧	(ع)	وجد

الصفحة	الكلمة	الأصل
٢٥٨	(ع)	الوحي
٢٥٨	(ع)	الوقار
٢٥٩	(ع)	الورث
٢٦٠	(ع)	الوحدة
٢٦١	(ع)	المنظرة
٢٦١	(ع)	الجم

الصفحة	السورة	الآية
٨	الكهف	وعلمناه من لدنا علما .
١١	الحجرات	« يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم » .
١٥	البقرة	« فاذكروني أذكركم واشكرا لي ولا تكفرون » .
١٥	النور	« الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاج كالأفكوكب دري ، يولد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء » .
١٥	الأعراف	« واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول بالغدو والإبصال » « وإنك لعلى خلق عظيم » .
٤٩	القلم	« ويؤثرون على أنفسهم ولو كان هم خصاصة » .
٦٣	الحشر	« إنهم لنية آمنوا برهم وزدناهم هدى » « ثم قبضناه إلينا قبضا يسيرا » .
٨٤	الكهف	« وما منا إلا له مقام معلوم » .
٨٧	الفرقان	« لسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه » .
٩١	الأصافات	« يحو الله ما يشاء ويثبت » .
٩٦	المائدة	« ومن ورائهم برزخ إلى يوم يعثون » .
٩٧	الرعد	« لقد أفلح من زكاها » .
١٣٨	المؤمنون	« وإن من شيء إلا يسبح بحمده ، ولكن لا تفهمون تسبيحهم إنه كان حليما غفورا »
١٤٦	الشمس	« يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور »
١٦٠	الإسراء	« وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون »
٢٠٠	خالر	
٢١٠	الذاريات	

فهرس الأشعار

الصفحة	الأبيات الشعرية	
١٧٤	خياً السماء وخبياً الأرض في نبأ	فالذكر بمعني والذكر بكشف لي
١٠٢	فأبدي له الوجد الوجود ما زها	ومن واجد قد قام من تواجد
١٦٢، ١٦١	تفتر عن برد ظلم وعن شنب	حساء حالية ليست بغاية
١٦٩	من بعد صحبتها إياي بالأدب	ألست بنت زكي الدين عرفتنا
٢٢٥، ١٨١	غصن نفا في روضة نصبا	شمس صحنى في فلك طالعة
٢٣٦	شهادة النحل ما يلقى من الضرب	لماء لعساء معسول مقلها
٥	سر سنا لاهوته الناقب	سبحان من أظهر ناسوته
٥	في صورة الأكل والشارب	ثم بدأ خلقه ظاهرا
٥	كلحظة الحاجب بالحاجب	حتى لقد عابته خلقه
٢٢٤، ١٣٧	ولو لاح غربا لحن إلى الغرب	رأى البرق شرقا فحن إلى الشرق
١٩٥		
٢٣٧، ١٤٣	وليس غرامي بالبريق وشه	فإن غرامي بالبريق وشه
١٦١، ١٤٤	تاجا من النير عشقت الذهبا	مذ عقد الحسن على مفرها
١٧٥		
١٧٣	في خلدي بدر دجى قد غربا	في كبدي نار جوى محرقه
٢٥٢، ٢٠٩	نعم ترعى عليها وطبا	وبأجواز الفلا من إضم
٦٥	عن الدمع عن جفني عن النار عن قلبي	عن السكر عن عقلي عن التوق عن الجوى
٢٤٦، ١٣٥	أتين إلى التطواف معتجرات	وزاهنتي عند استلامي أوانس
١٨٠	صمت له خلف الركاب صراخا	وإن هم تنادوا للرحيل ولوزوا
١٠٣	إنني عين وجوده	إن سرى هو قولي
٧٤	عين كرىمات عقائل غيد	بعض أوانس كالشمس طوابع
٢٢٢، ١٤٠	بالبيض والغميد الحسان الحرد	وارفع صوتك في السحر مناديا
١٥٢	مثل الأساود بينهن لعود	نصبوا القباب الحمر بين جداول
١٣٢	والبعل سيدنا الإمام الهادي	وكان دجلة سلكتها في جيدها

فهرس الأشعار

الصفحة	الأبيات الشعرية	
١٥٤	فأنخ ركائبنا ، لهذا المورد	بالجزع بين الأرقبين الموعد
١٧١ ، ٢٤٦	وبكل ما د عليك عهد	وهنت سحائبها بكل حيلة
١٨١	فأجابه طربا هناك مفرد	في روضة غناء صاح ذئابها
٢٥٦ ، ١٩٢	كدموع صب للفراق تيدا	والودى يتزل من خلال سحابه
١٠٥	صدرت ولم بك عن وارد	ومن أعجب الأمر أنى به
٤٦	في ذات أكمل مخلوق من الشر	لما نهدت الذي سوى حقيقته
٤٨	تجري على حكم الهوى آثاره	الحال إما شاهد أو وارد
٨٥	هم السلاطين والسادات والأمرا	ما لذة العيش إلا صحبة الفقرا
٨٦	عن غايته والغنى عني هو الوزر	لغايته الفقر والتزبه غايته
١٢٣	وليس شيئا له نعت بمنحصر	بخصه اسم وما الأسماء لمحصره
١٩٦ ، ١٣٩	رسى الورد نرجس الخور	طلع البدر في دجى الشعر
١٥١	بعش أيد الدهر بين الحفر	ومن لا يحب صعود الجبال
١٦٣	فيسأل منه البقاء بسرا	ويتهجم الحمام لروح الحمام
١٩٣	تسبي العقول بذاك الفنج والخور	يا حسنها عادة كالشمس طالعة
٧١	عين ما أثبتة في سكره	بظهر الحق في صحوه
٢١١ ، ١١٥	ترى عليها من الأنوار ناموسا	أسقفة من بنات الروم عاطلة
١٧٠	لاعبت فيه خردا أوانسا	يا طللا عند الأثبل دارسا
٢٠٦	على الطريق كراديسا كراديسا	عيبت أجياد صبري يوم بينهم
١٦٣	أبدا جدهد بالخشا ما بدرس	درست ربوعهم ، وإن هواهم
٢٠٥ ، ١٤١	واندب أحبنا بذاك البلقع	قف بالطلول الدارسات بلقع
١٧٢	تحويه من تلك الشموس الطلع	حيث الحيام البيض تشرق للذي
١٨٣	في دفعه ما ذب مزول لعلع	لأعجب زمتنا ما لنا من حيلة
١٥٣ ، ١٣٣	لا تلفين مع التمام كوسفا	المطلعات من الجيوب أهلة
١٩٢	العاطفات على الحدود سواقفا	بأبي الغصون المانلات عواظفا
٢١٧	فقد اقتحمت معاطبا ومناظفا	حتى أسائل أين سارت عيسهم

فهرس الأشعار

الصفحة	الأبيات الشعرية
١٥٧ ١٢٦	يطلب البين ويهي الأبرق
١٣٠	بأي من ذبت فيه كمدا
١٢	أحبك حين حب الهوى
١٢	فأما الذي هو حب الهوى
١٢	وأما الذي أنت أهل له
٦٦	عجبت من ستور
١٥١، ١٣٢	فإذا وقفت على معالم حاجر
١٥٢	فللظي أجماد وللشمس أوجها
١٦٤	سلام على سلمى ومن حل بالحمى
١٦٤	يا خليلي أما بالحمى
١٧٣	وما عليها أن ترد نحة
١٨٤	ولاد بدعد والرياب وزنب
٢٠٣	أحبابنا أين هم
٢١١، ٢٠٣	كنا رأيت طفهم
٢٠٨	سروا وظلام الليل أرعى سدوله
٩٠	قد وسع الحق قلب كوني
٦٨	ومن شاهد للحق بالحق قائم
٢٤٧، ١٥٧	ناخت مطوقة فحن حزين
١٦٣	ألا يا حمامات الأراكة والبان
٢٠٨	سقمم الظاهر من أحوالكم
٢٤٠، ٢٠٩	ومن عجب الأشياء ظني مبرع
١٦٠	لقد حجبت منا قلوب صقيلة
٢٠٦، ١٧١	بأي طفلة لعبت فنادي
١٣٩	جلاه لنا من باطن الأمر حكمه
١٠٣	ما أنا في ظاهر الحرف به

الصفحة	الموضوع
	الملخص
١	المقدمة
٢	الفصل الأول : منهج الصوفية ولغتهم
٣	❖ الصوف
٣	❖ أصل الصوف
٤	❖ مصادر الصوف
٤	❖ نظريات الصوف
٤	١ . نظرية رد الفعل الآري
٥	٢ . العنصر المسيحي
٦	٣ . الأصول الإسلامية
٦	٤ . العنصر اليوناني
٨	❖ علاقة الصوف بالمعارف الأخرى
٩	❖ أثر الصوف في تاريخ الحضارة الإسلامية
١٠	❖ الصوف والأخلاق
١١	❖ الصوف والآداب
١٢	❖ الحب الإلهي
١٣	❖ الرمز في الأدب
١٤	❖ مصادر ألفاظ الصوف وتطور دلالاتها
١٤	١ . التراث الفكري
١٥	٢ . العلم اللدني
١٦	٣ . بعض الحركات الجاهلية والمفاهيم السحيقة والأسطورية
١٧	٤ . الكيمياء
١٧	٥ . الوجدان
١٧	٦ . الرؤية والغيب والأحلام ورموزها
١٩	٧ . السمات الشخصية
١٩	٨ . العلوم الطبيعية

٢٠	❖ لغة التصوف
٢١	❖ دلالات الاصطلاحات الصوفية
٢٥	الفصل الثاني : العلاقة بين المعنى اللغوي والصوفي
١٠٧	الفصل الثالث : الجديد عند ابن عربي
١٠٨	١ . حياة ابن عربي
١٠٩	٢ . شخصيته
١١٠	٣ . أخلاقه
١١١	٤ . مؤلفاته
١١٢	٥ . أسلوبه
١١٤	٦ . رحلاته
١١٦	٧ . اصطلاحاته
٢٦٤	الخاتمة
٢٦٧	قائمة المصادر والمراجع
٢٧٢	الفهرس اللغوي
٢٨٥	فهرس الآيات
٢٨٧	فهرس الأشعار
٢٩١	فهرست الموضوعات ملخص باللغة الإنجليزية

Abstract

This research is devoted to the expressions used in the mysticism literature, which is based on signals, mysteries and implications. This subject is neither pure literature nor is it pure language but it is a mixture of literature and language. It is in this perspective that I organized this thesis. First of all, I discussed the historical side of the origin of the word mysticism (in Arabic) and the different views of researchers regarding its origin. The strongest and view is that the word mysticism (in Arabic Tassawof) comes from the Arabic word (soof which means ' wool ' in English). Then I discussed the various views of the sources of mysticism.

Since the topic of this thesis is an indication study of the prose and poetic works of Ibn Arabi, I studied the life of Ibn Arabi through his character, manners, works and style. I have found that he was distinguished and genius in language, literature, metaphysical and abstract subjects, and understanding the human spirit. This included the thought heritage based on jurisprudence, arts, theology, natural sciences, interpretation, and semantics. Mysticism is not a purely abstract phenomenon but it is a comprehensive phenomenon related to the various ethical or literary phenomena. As for the theological source, it is considered an important source from which the mystic poets drive their expressions. They consider it as a metaphysical divine science that occurs outside the framework of the mind or the perceptions that God gives into the hearts of special people of believers.

Their language is intensively rich of signals and expressions, especially the symbols that are based on the deeply rooted notions in the subconscious of the individual and the group. Besides, the mystic poets used the metaphor, the tale or the symbolic story because of their fear of the religious people.

I devoted two whole chapters to show the relationship between the linguistic and the mystic meaning. The Second Chapter includes the expressions that were common between Ibn Arabi and the mystic poets before him where I compared and contrasted between the two parties. I shed light on the excellence of Ibn Arabi who was distinguished for his ability to rephrase, increase and express his notions. I also highlighted the alternating positions between the linguistic and mystic meanings.

The last chapter is entitled (The New of Ibn Arabi). Most of the expressions that I have chosen after thorough work and research are expressions that no one has studied before. Putting forward these expressions for study and research, Ibn Arabi transformed, analyzed these expressions and gave them clearly specific meanings.

Therefore, Ibn Arabi set the rules and stabilized the bases so much that his expressions are still today without any significant change. Besides, Ibn Arabi deliberately wrote love poetry, which seemed to be physical erotic poetry while in fact he was addressing the metaphysical, extraterrestrial world and the divine realities. I extracted several lines of his poetry and interpreted what he meant.